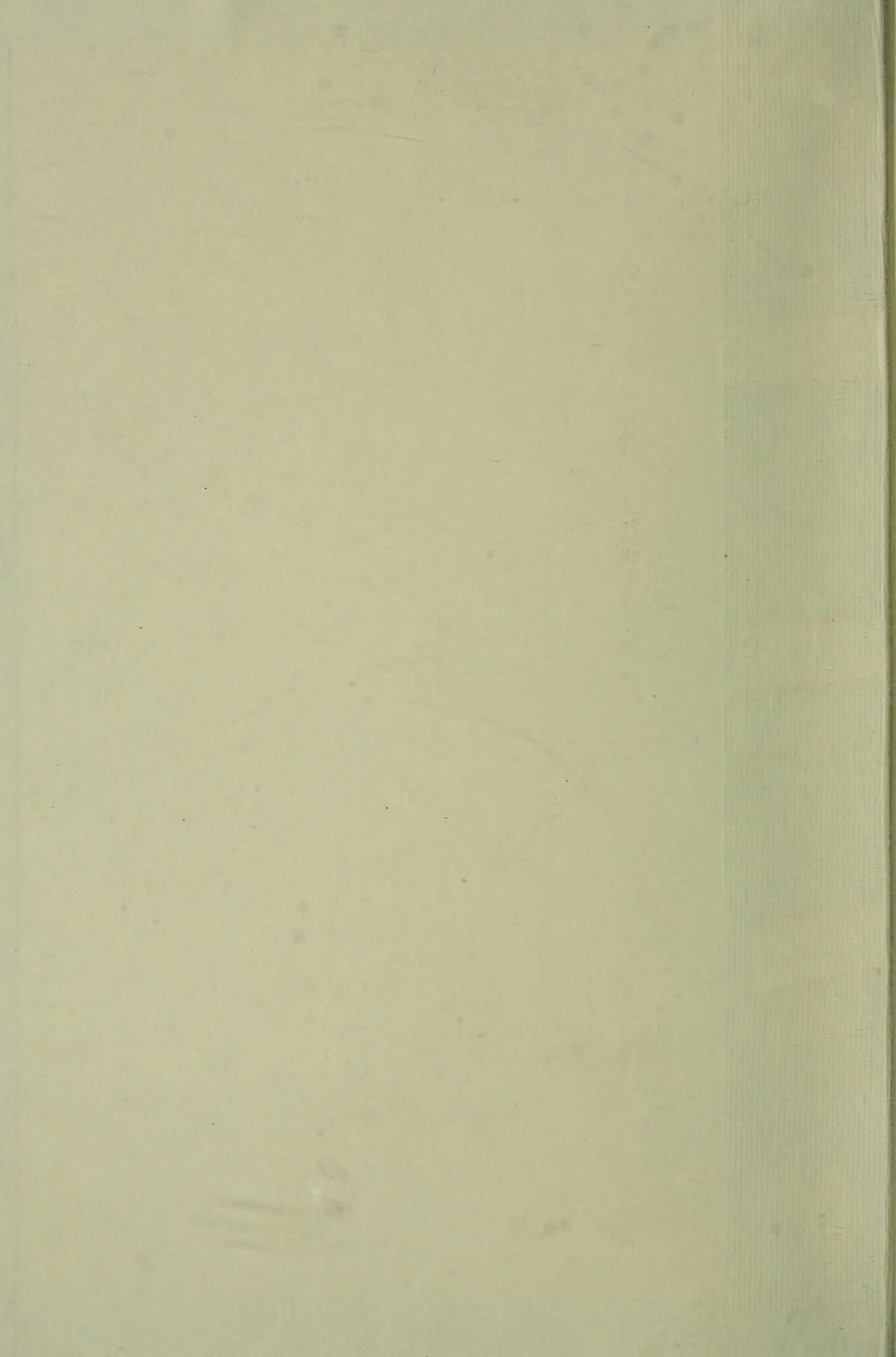
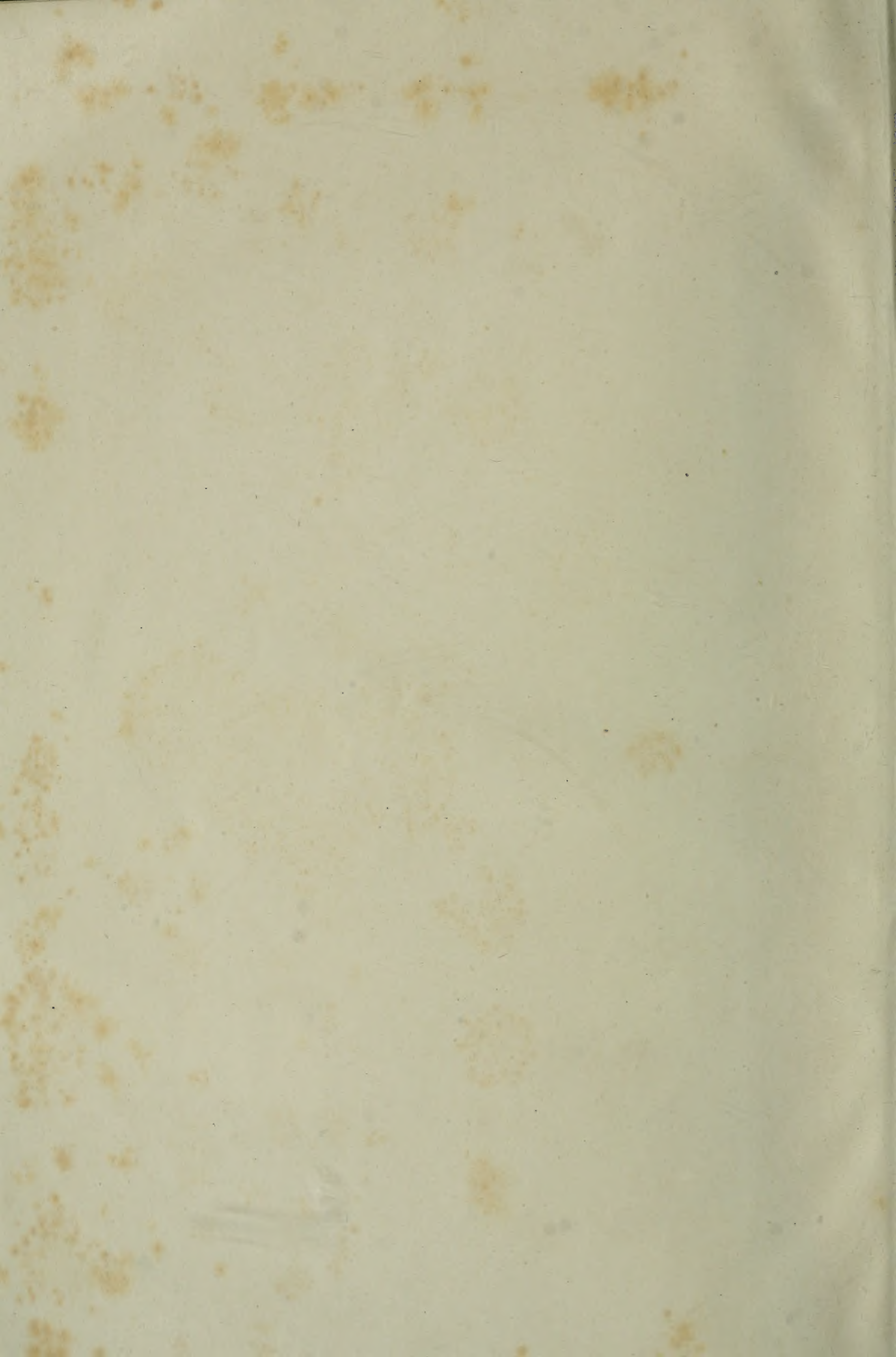










DIE SPEKULATIVE UND POSITIVE
THEOLOGIE DES ISLAM

NACH RAZI (1209 †) UND IHRE KRITIK DURCH TUSI (1273 †)

NACH ORIGINALQUELLEN ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

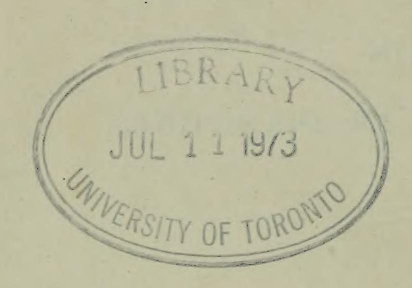
MIT EINEM ANHANG:

VERZEICHNIS
PHILOSOPHISCHER TERMINI IM ARABISCHEN

VON

DR. M. HORTEN
PRIVATDOZENT FÜR ORIENTALISCHE SPRACHEN AN DER UNIVERSITÄT BONN.

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1912


LIBRARY
JUL 11 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorwort.

Der letzte Teil des so außerordentlich reichhaltigen „Kompendium“ (muhassal) Rázis behandelt die Theologie. Aus den Höhen rein philosophischer Spekulation, auf denen sich der Verfasser dieses Werkes in den ersten Teilen desselben bewegt, steigt er in diesem letzten häufig auf das Gebiet positiv-theologischer Fragen herab. Niemals vergißt er jedoch die Orientierung an den Prinzipien der Philosophie. Ebenso wie die ersten Teile des genannten Werkes (bis S. 106 der Kairenser Ausgabe d. Jahr. 1323 = 1905) sich sehr dazu eignen, aus ihnen die philosophischen[1] Lehren Rázis kennen zu lernen, enthält dieser letzte Teil die Theologie des „Imams“ — wie Rázi durchweg genannt wird. Er bringt jedoch nicht nur die subjektiven Lehren dieses Philosophen, sondern stellt die Ansichten der früheren theologischen Schulen zusammen. Daher ist er eine wahre Fundgrube für den Historiker dieser Ideen im Islam. Auch der Philosoph und Historiker der Philosophie darf an diesen Geistesschätzen nicht achtungslos vorübergehen; denn in ihnen enthüllt sich ein klares philosophisches System. Ist doch die Theologie im Islam, soweit sie einen wissenschaftlichen Charakter annimmt, nichts anderes als die Anwendung der jeweiligen Philosophie auf die Dogmen des Islam. Die Theologie Rázis ist in diesem Sinne, insofern sie sich auf die älteren Schulen der Theologen aufbaut und deren Lehren mit der herrschenden Philosophie vereinigen will, die Frucht einer langen Entwicklung. Sie stellt nur ein Resultat dar, zu dem die jahrhundertelangen Bemühungen des islamischen Denkens gelangt sind, eine Form, die die islamische Theologie nach heftigen Kämpfen angenommen hat. Diese Form ist zudem für große Kreise von Denkern auf lange Zeit das klassische Buch der Theologie geblieben. Es liegt daher

[1] Dieselben habe ich in der Schrift dargestellt: Die philosophischen Ansichten von Rázi und Túsi; Bonn 1910. Der Kairenser Druck des Muhassal von 1323 = 1905 ist im allgemeinen vorzüglich. Die Herausgeber haben den Text durchweg verstanden, was eine gewisse Summe philosophischer Kenntnisse voraussetzt. Einige Versehen habe ich schweigend verbessert.

Grund genug vor, dasselbe durch eine Übersetzung und Erläuterung weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

In der positiven Theologie, dem zweiten Teile, behandelt Rázi Dinge, die nicht philosophisch bewiesen werden können, aber dennoch (auf Grund der Offenbarung durch Muhammed) angenommen werden müssen. Diese Ausführungen wurden in der Übersetzung naturgemäß stark verkürzt. In dem ersten Kapitel behandelt Rázi einleitend die praeambula fidei, da sie die Basis des Folgenden abgeben, darauf die einzelnen Glaubenssätze.

Die Methode Rázis ist folgende: Auf die Formulierung seiner Thesis nennt er die Gegner derselben und ihre Ansicht. Dann begründet er kurz seine Ansicht und stellt die in Frage kommenden Einwände in logischer Reihenfolge zusammen. Der erste bestreitet eine weit zurückliegende Voraussetzung. Der zweite konzediert diese und bestreitet eine logisch näherliegende usw., so daß sich eine Objektion auf die andere aufbaut. Die Widerlegungen derselben bilden den Abschluß der Diskussion.

Kommt man von der Beschäftigung mit den islamischen Thelogen von 800—1000 zu den Schriften eines Rázi und Túsi, dann tritt vor allem eine Tatsache mit Evidenz hervor: Die Gedankenwelt dieser jüngeren Theologen ist eine griechisch (aristotelisch) geschulte, fast könnte man sie auch inhaltlich eine griechische nennen. Es ist also in der islamischen Theologie von 1000—1200 ein gewaltiger Umschwung vor sich gegangen: Die griechische Philosophie hat ihren Einzug in die islamische Theologie gehalten. Man könnte einwenden: Gazali und sogar Rázi selbst setzen ihre ganze Kraft dafür ein, den griechischen Einfluß abzuwehren. Sie können also nicht als Verbreiter und Träger griechischer Ideen bezeichnet werden! Gegen dieses theoretische Bedenken ist einfach auf die Tatsachen zu verweisen, die die Analyse der Gedankenwelt von Rázi (und Gazali usw.) ergeben. Die Gedanken und Argumentationsweisen sind durchaus griechisch. Die praedicatio primo et per se wird als etwas ganz Selbstverständliches gehandhabt; die Prädikationsweisen aequivoce und univoce sind in den unbeanstandeten Besitz geistiger Inhalte übergegangen; der Begriff des Seins wird in griechischer Weise behandelt usw. Von fast allen Begriffen Rázis ließe sich die griechische Quelle (durch Avicenna vermittelt) nachweisen. Der exoterisch so scharf hervortretende Gegensatz gegen das Griechentum bezieht sich also nur auf einige Thesen (Anfangslosigkeit der Welt und andere), nicht auf das Wesen des griechischen Denkens. Esoterisch ist dieses vielmehr sogar von den orthodoxen Vertretern des Islam durchaus angenommen. Aus diesen Tatsachen muß man die Wirkung eines Gazáli und Rázi beurteilen. Eine „Vernichtung" der Philosophie ist also durch die Theologen so-

wenig eingetreten, daß sie gerade die Verbreiter griechischer Gedanken geworden sind und die Philosophie in ihren Kreisen erst recht heimisch gemacht haben. —

Betreffs des Anhanges, des Lexikons philosophischer Termini, möchte ich auf die allgemein anerkannte Tatsache hinweisen, daß die gesamte höhere Geisteskultur des Islam von philosophischen Voraussetzungen beherrscht ist. Wollen wir uns daher diese Kultur in derselben Weise vergegenwärtigen, wie sie wirklich war und auch heute noch teilweise wirklich ist, dann muß jene philosophische Basis in jenes Gesamtbild ebenfalls eingeschlossen sein. Ein philosophisches Lexikon dürfte daher der Spezialforschung auf den verschiedensten Gebieten, sogar dem der Naturwissenschaften und der Medizin der Muslime (die vielfach von philosophischen Voraussetzungen ausgehen) Dienste leisten. Das hier als „Lexikon" Dargebotene will naturgemäß nicht mehr als ein vorläufiger Versuch sein. — Aus dem alphabetischen Verzeichnisse S. 10 sind der Kürze halber die Namen der Imame und Sekten von S. 106 ff. weggeblieben.

M. Horten.

Bonn, den 12. Februar 1912.



Teil I.

Die spekulative Theologie, die Wesen, Eigenschaften und Namen Gottes behandelt.

Kapitel I.

Existenz und Wesen Gottes.

Die Welt ist, wie du weißt, aus Substanzen und Akzidenzien zusammengesetzt (106, 8). Von jeder einzelnen dieser beiden Realitäten geht man aus, um die Existenz Gottes zu beweisen und zwar indem man sich entweder auf die Kontingenz oder das zeitliche Entstehen jedes der beiden genannten Gebiete des Wirklichen stützt. Daraus ergeben sich vier Methoden des Gottesbeweises. Die erste schließt von dem zeitlichen Entstehen der körperlichen Substanzen auf Gott. Sie besagt, die Welt ist zeitlich entstanden. Alles aber, was zeitlich entstanden ist, muß einen zeitlich wirkenden Hervorbringer haben. Der erste Satz wurde bereits früher (in dem philosophischen Teile) bewiesen; der zweite wird dadurch begründet, daß das zeitlich Entstandene ein Kontingentes ist. Jedes Kontingente muß aber von einem wirkenden Agens ausgehen. Daß nun aber das zeitlich Entstandene ein Kontingentes ist, beruht darauf, daß es zuerst nichtseiend war, und dann seiend wurde. In allen Dingen, die sich in dieser Weise verhalten, ist die Wesenheit sowohl für das Nichtsein, als für das Sein aufnahmefähig. Unter dem Kontingenten versteht man nun aber nichts anderes als dieses (d. h. das für Sein und Nichtsein Indifferente). Daß ferner das Kontingente von einem wirkenden Agens notwendigerweise ausgehen muß, wurde ebenfalls bereits früher (in der Darstellung des Kausalproblems) bewiesen.[1] Man könnte den Einwand erheben: Es ist noch nicht erwiesen, daß jedes zeitlich Entstandene ein Kontin-

[1] Túsi: Die späteren Philosophen aus den Reihen der spekulativen Theologen lehren: Das Urteil, daß jedes zeitlich Entstandene notwendigerweise ein zeitlich hervorbringendes Prinzip haben muß, ist ein evidentes. Ein Beweis, der von der Kontingenz des zeitlich Entstandenen darauf schließt, daß dasselbe ein zeitlich wirkendes Prinzip erfordert, ist also überflüssig.

gentes ist. Ihr behauptet nämlich: das Nichtseiende ist weder ein Ding noch ein Individuum, noch ein Wesen (eine Substanz). Es ist vielmehr reine Negation. Dann aber ist das Urteil nicht zulässig, zu behaupten, daß das nichtsseiende Ding aufnahmefähig oder nicht aufnahmefähig für irgend etwas sei. Wir könnten jedoch auch die Richtigkeit dieser Aussage konzedieren. Weshalb sollte es aber dann nicht richtig sein, zu behaupten: die nichtseienden Dinge sind, während sie im Nichtsein verharren, auf Grund ihrer selbst notwendig nichtseiend. Gelangen sie aber dann zur Existenz, so sind sie auf Grund ihrer selbst notwendigerweise (d. h. in sensu composito) seiend. Die Begründung dieses Gedankens ist folgende: Unter der Bedingung, daß einem Gegenstande das Nichtsein vorausgeht, ist es nicht zulässig anzunehmen, es existiere selbst in seinem realen Bestande vor diesem Augenblicke (indem ihm das Nichtsein vorausgehen soll) und zwar ohne daß man zu einem ersten Augenblicke gelangt (vor dem es nicht existierte). Andernfalls ergäbe sich die Konsequenz, daß dieses Ding ein anfangsloses und ewiges sei, obwohl ihm nach der Annahme das Nichtsein zeitlich vorausgehen soll. Dies ist aber unmöglich. Die Möglichkeit seiner Existenz beginnt also in irgendeinem Augenblicke vorhanden zu sein. Vor diesem Augenblicke, d. h. also bevor die Möglichkeit der Existenz eintrat, war dieselbe per se unmöglich. Darauf wurde sie zu einer per se möglichen. (Eine solche Veränderung des Wesens eines Dinges gilt im allgemeinen als unannehmbar.) Wenn dieses nun aber möglich ist, weshalb soll es dann nicht zulässig sein zu behaupten, das Ding war per se unmöglich und wurde dann zu einem per se notwendigen.

Die Antwort auf diese Schwierigkeit lautet: Wenn wir behaupten, das Kontingente ist aufnahmefähig für Sein und Nichtsein, so verstehen wir damit nicht, daß jene Wesenheit sowohl im Zustande des Seins wie des Nichtseins positiv konstituiert sei, sondern nur den einen Gedanken, daß die Wesenheit so beschaffen ist, daß weder ihr Fortbestehen noch auch ihre Vernichtung im abstrakten Denken des Verstandes sich als unmöglich erweist. Man könnte ferner die Frage aufwerfen, weshalb soll es unmöglich sein, daß eine Wesenheit zu einer bestimmten Zeit per se unmöglich ist, um sodann zu einer anderen Zeit zu einer per se notwendigen zu werden. (Durch die Angabe von verschiedenen Zeiten ist bei dieser Formulierung das Zusammentreffen von zwei konträren Gegensätzen an einem Substrate vermieden). Darauf antworten wir: Es möge konzediert werden, daß sich die Sachlage so verhalte. Dabei beruht aber immerhin das Auftreten jener Unmöglichkeit auf dem Präsentwerden der bestimmten Zeit und ebenso das Auftreten der Notwendigkeit auf dem Präsentwerden der anderen bestimmten Zeit. Der Wesenheit als solcher mit Abstraktion von den

beiden angegebenen Zeiten kommt dabei also nur die reine Aufnahmefähigkeit (für das Sein, die Modi des Seins und das Nichtsein) zu.

Man könnte ferner das Bedenken aufstellen, das Kontingente ist, wenn man es unter der Bedingung nimmt, daß ihm das Nichtsein zeitlich vorausgehe, ein absolut Erstes wegen der Möglichkeit seiner Existenz. (Wenn die Möglichkeit der Existenz nicht zuerst gegeben wäre, könnte das Nichtsein dieser Existenz nicht zeitlich vorausgehen. In diesem Bedenken scheint das logische prius mit dem zeitlichen Früher verwechselt zu werden.) Darauf antworten wir: Den genannten Einwand geben wir nicht zu. Anderenfalls ergäbe sich folgende Konsequenz: Aus der Annahme, daß jedes Ding vor dem genannten Augenblicke in das Sein eintrete — wenn auch nur um einen Augenblick früher — resultiert die Konsequenz, daß es in einem ewigen Werden begriffen sei. Die Möglichkeit eines solchen Vorganges ist jedoch evidenterweise unannehmbar. (Der zugrunde liegende Gedanke besagt, wenn jenes Ding auch unabhängig von der angegebenen Zeit ins Dasein treten kann, muß es auf Grund seines Wesens, d. h. zu aller Zeit und von Ewigkeit her so beschaffen sein, daß es ins Dasein tritt. Daraus ergibt sich die Vorstellung eines anfangslosen Werdens, die widerspruchsvoll ist.)[1]

---

[1] Túsi: Die Antwort Rázis auf jene Objektion, daß das Nichtseiende eine reine Negation sei und daher nicht als aufnahmefähig für Sein und Nichtsein gelten könne, lautet nicht so, wie sie lauten müßte. Er behauptet, die Wesenheit ist so beschaffen, daß nach dem begrifflichen Denken des Verstandes weder ihre Fortdauer noch ihre Nichtexistenz unmöglich ist. Dieses bedeutet: Die Wesenheit besitzt eine Existenz, die fortdauern kann, wenn sie bereits besteht und zwar in der Weise, daß sie in bestimmt abgegrenzten und realen Zeiten fortdauert. Unter dem Nichtsein der Wesenheit versteht man ferner, daß die Wesenheit zu einem reinen Nichtsein werden könne. Dies ist aber undenkbar. Wir behaupten ferner: Jene begrifflich faßbare Wesenheit kann entweder mit dem realen Dasein der Außenwelt verbunden sein oder nicht. Der Gegner behauptet ferner: Weshalb ist es nicht möglich, daß die Wesenheit zunächst notwendig nichtseiend sei und zwar auf Grund ihrer Ursache. (Dann soll sie zu einer notwendig seienden werden.) Die Antwort Rázis, daß das Notwendigsein und Unmöglichsein von dem Eintreten einer bestimmten Zeit abhängig sein müßte, und daß also der Wesenheit als solcher nur die reine Aufnahmefähigkeit für Sein und Nichtsein zukommt, ist keine Antwort, die der Schwierigkeit entspricht. Die Behauptung Rázis, aus der Annahme, daß ein kontingentes Ding vor der ihm zukommenden bestimmten Zeit ins Dasein trete, ergäbe sich, daß es anfangslos sein müsse, ist ebenfalls keine richtige Behauptung. Die Möglichkeit des zeitlichen Anfanges eines Dinges gründet sich nämlich auf die Möglichkeit seiner Existenz und sie ergibt sich aus seinem zeitlichen Entstehen, nicht aus seinem Wesen, noch auch aus einer festgesetzten bestimmten Zeit. Dieser Anfang ist von dem zeitlichen Entstehen nicht verschieden. Da nun aber dieses Entstehen von einem äußeren Agens abhängt, liegt vor demselben eine impossibilitas ab alio vor, d. h. das Ding ist unmöglich, wenn man es vor jenem Augenblicke nimmt, in dem seine Existenz beginnen kann. Denkt man

Die zweite Methode des Gottesbeweises argumentiert von der Kontingenz auf das Dasein Gottes. Sie tendiert auf das Ziel hin, zu erweisen, daß der notwendig Seiende unmöglich mehr als einer sein kann. Der Mensch erschaut im Bereiche der körperlichen Substanzen eine kontingente Vielheit. Jedes Kontingente setzt nun aber ein wirkendes Agens voraus. (Daher muß auch die Vielheit der Weltdinge von einem einzigen Wesen verursacht sein.)

Die dritte Methode des Gottesbeweises basiert auf dem zeitlichen Entstehen der Akzidenzien. Einen solchen Vorgang beobachten wir z. B. in der Veränderung des Spermatropfens zu einem Klumpen Blut, sodann zu einer ungefügen Fleischmasse, weiterhin zum menschlichen Fleisch und Blut. Es muß also auch für diesen Vorgang, da er zeitlich entsteht, ein wirkendes Agens vorhanden sein. Dieses wirkende Agens ist nun aber nicht der Mensch. Es muß also ein anderes Agens vorhanden sein.

Man könnte den Einwand erheben, weshalb kann jenes Agens nicht die erzeugende Kraft sein, die im Spermatropfen vorhanden ist? Darauf entgegnen wir: Dieser Kraft kommt entweder ein Selbstbewußtsein und eine freie Wahl in der Bildung des Organismus zu oder nicht. Der erste Fall ist nun aber unmöglich; denn sonst müßte der Spermatropfen die Eigenschaften der vollendeten freien Tätigkeit und Weisheit besitzen, was offenbar nicht zutrifft. Auch der zweite Fall ist nicht denkbar; denn der Spermatropfen ist entweder eine körperliche Substanz mit wesentlich gleichartigen Teilen oder nicht. Im ersten Falle ergibt sich, daß der Spermatropfen zu einer Kugel gestaltet wird; denn wenn eine einfache Kraft auf eine einfache Materie wirkt, muß sie notwendigerweise eine gleichförmige Wirkung ausüben. Aus dieser ergibt sich die Kugel. Auf dieses Argument stützen sich die griechischen Philosophen in ihrer Thesis, die einfachen Dinge besitzen eine kugelförmige Gestalt. Im zweiten Falle ist der Spermatropfen aus einfachen Elementen zusammengesetzt. Das Inhärens eines jeden dieser einfachen Elemente ist ebenfalls eine einfache Kraft. Daraus ergibt sich ebenfalls die Kugelgestalt. Folglich muß der Spermatropfen aus Kugeln bestehen, die ineinander eingeschachtelt sind. Da dieses nun unmöglich ist, erkennen wir mit

---

sich das Ding aber ohne jenen bestimmten Augenblick der Zeit, in dem es in die Erscheinung treten soll, so kann ihm ein anderer zeitlicher Anfang zugesprochen werden, der weiter in der Vergangenheit zurückliegt (denn das Wesen des Dinges ist absolut indifferent für irgend welche bestimmte Zeit, in der es wirklich werden soll). Aus jener Annahme ergibt sich also nicht, wie Rázi behauptet, ein ewiges Werden. Trotzdem ist die Möglichkeit, die dem Dinge per se zukommt, eine ewige, d. h. das Ding kann in jedem Augenblicke der Vergangenheit selbst von Ewigkeit her wirklich werden.

Sicherheit, daß das wirkende Agens, welches die Körper der Tiere und Pflanzen erschafft, ein weises sein muß.

Die vierte Methode des Gottesbeweises argumentiert von der Kontingenz der Akzidenzien. Er lautet: Die körperlichen Substanzen stehen sich in der körperlichen Natur alle durchaus gleich. Die Determinierung jeder einzelnen körperlichen Substanz mit den ihr zukommenden Eigenschaften ist daher eine mögliche; denn alles, was für ein bestimmtes Ding möglich ist, ist ebenso für das ihm wesensgleiche möglich (d. h. kontingent). Die Kontingenz erfordert aber ein wirkendes Agens (die Gottheit; 108).[1]

Ist der Ordner des Weltalls der notwendig Seiende, dann haben wir das, was wir beweisen wollen. Besitzt er das Sein nur möglicherweise (d. h. ist er kontingent), so bedarf er eines anderen wirkenden Agens. Dieses Verhältnis bildet nun entweder einen circulus vitiosus oder eine unendliche Kette oder endigt bei dem notwendig Seienden, quod erat demonstrandum. Die Unmöglichkeit des circulus vitiosus ergibt sich aus folgendem: Bedarf ein Ding eines anderen (z. B. als seine Ursache), so muß dieses andere ihm im Dasein vorausgehen. Bedürfte nun aber jedes einzelne von beiden des anderen, dann müßte jedes einzelne dem anderen im Dasein vorausgehen und folglich jedes einzelne von beiden jenem Dinge, das ihm vorausginge, auch seinerseits wiederum vorausgehen. Daher müßte es früher sein als es selbst ist. Die Unmöglichkeit der unendlichen Kette ergibt sich aus folgendem: Die Summe jener Dinge, die unendlich sind, bedarf eines jeden einzelnen Gliedes dieser Summe. Jedes einzelne Glied ist nun aber kontingent. Ein Gegenstand ferner, der eines Kontingenten bedarf, muß auch seinerseits kontingent sein. Daher ist also die ganze Summe als kontingent zu bezeichnen. Wenn nun aber jedes Kontingente eine Wirkursache besitzen muß, muß auch jene Summe eine Wirkursache haben. Dieselbe ist entweder identisch mit jener Summe, oder ein Teil derselben, oder etwas Außenstehendes. Der erste Fall ist unmöglich; denn das wirkende Agens muß seiner Wirkung vorausgehen. Wäre daher jene Summe die Wirkursache ihrer selbst, dann müßte sie sich selbst vorausgehen, was unmöglich ist. Der zweite Fall ist

---

[1] Túsi: Ein Teil dieser Argumentationen, nämlich die zweite Methode des Gottesbeweises, ist eine rein rhetorische, keine philosophische. Sie beweist nicht, daß das Weltall einen Schöpfer haben muß, sondern zeigt nur, daß alle kontingenten oder zeitlich entstehenden Teile des Weltalls ein wirkendes Agens erfordern. Sie beweist aber nicht, daß die Summe des Weltganzen eine Wirkursache voraussetze. Die Behauptung Rázis, daß unter den angegebenen Voraussetzungen der Spermatropfen aus Kugeln bestehen müsse, ist durchaus wertlos; denn wenn die einfachen Substanzen vermischt werden, so ergeben sich für sie nicht dieselben Konsequenzen, die jede einzelne dieser Substanzen zur Folge hat, wenn sie für sich allein besteht.

ebenfalls auszuschließen; denn jeder einzelne Teil jener Summe kann nicht Ursache seiner selbst sein, noch auch Ursache seiner eigenen Ursache. Andernfalls ergäbe sich, daß ein Ding früher sei, als es selbst ist. Wenn daher der Teil weder Ursache seiner selbst noch Ursache seiner eigenen Ursache ist, kann er nicht die Ursache jener Summe darstellen. Durch diese Argumentation wird also festgestellt, daß jene Summe eine außenstehende Ursache besitzen muß. Dasjenige Wirkliche aber, das außerhalb der ganzen Summe der kontingenten Dinge steht, kann selbst nicht kontingent sein, sondern muß die Eigenschaften des Notwendigen besitzen. Die Kette der kontingenten Dinge muß also bei einem notwendig Seienden endigen. Dadurch, daß ferner festgestellt wurde, daß Gott per se notwendig ist, ist zugleich bewiesen, daß er anfangslos, ewig und immer dauernd sein muß.[1]

[1] Túsi: Die Widerlegung der Möglichkeit einer unendlichen Kette bietet Gelegenheit zu einem Bedenken: Rázi sucht zu beweisen, daß die Summe der unendlichen Dinge ein wirkendes Agens besitzen müsse, weil sie als Summe der sie zusammensetzenden Teile bedarf (und daher kontingent ist). Aus diesem Beweise ergibt sich nur, daß jene Summe eine unendlich große Anzahl von wirkenden Agenzien aufweisen muß, die ihre Einheiten darstellen. Da nun aber jede einzelne dieser Einheiten weder Ursache ihrer selbst, noch auch Ursache ihrer eigenen Ursache sein kann, so folgt, daß sie, für sich allein genommen, keine Ursache jener ganzen Summe ausmachen kann. Es folgt jedoch nicht, daß jeder einzelne Teil in Vereinigung mit allen übrigen Teilen nicht Ursache der Summe sein könnte. Die Wahrheit ist vielmehr gerade diese: Die Ursachen der Summe sind folglich innere Bestandteile derselben. Daß also die Ursache jener Summe ein außenstehendes Prinzip (Gott) sei, ergibt sich also nicht. Eine andere Schwierigkeit besagt folgendes: Rázi behauptet, die Einheit könne nicht Ursache der Summe sein. Versteht er dabei unter Ursache die causa adaequata, so hat er recht. Nehmen wir z. B. eine Summe an, die aus dem notwendig Seienden und einem kontingenten, einer Wirkung des notwendig Seienden, zusammengesetzt ist, so kann der notwendig Seiende nicht etwa Ursache seiner selbst sein. Ferner kann auch das Kontingente weder Ursache seiner selbst, noch Ursache seiner eigenen Ursache werden. Trotzdem ist jedes von beiden ein Teil der Ursache des Ganzen. Ebensowenig besitzt jenes Ganze eine außenstehende Ursache. Was nun den Beweis für die Unmöglichkeit einer unendlichen, realen Größe betrifft, der aus dem Aufeinanderlegen (verschieden großer Teile derselben) ihre Endlichkeit erweisen will — in den Schriften der weltlichen Gelehrten wird derselbe auseinandergesetzt — so ist er nicht stichhaltig. Er besteht in folgendem: Man teile von dem Unendlichen eine endliche Summe ab, dann konstruiert man sich in der Vorstellung, daß man das übrigbleibende auf die ganze unverkürzte Summe lege. Sodann behauptet man, die eine der beiden Größen muß notwendigerweise kleiner sein als die andere und zwar um einen endlichen Betrag. Dann müssen aber die beiden Summen endlich sein (da das Unendliche nicht aus einer Addierung zweier Größen entstehen kann). Dieser Beweis ist unzutreffend auf einem Gebiete wie dem der zeitlich entstehenden Dinge. Er ist jedoch gültig in dem erwähnten Bereiche (d. h. betreffs einer geordneten Kette von Dingen). Er besagt dann: von dem Ordner des Weltalls erstreckt sich bis ins Unendliche hin eine endlose Kette von Ursachen, die systematisch geordnet

Man könnte den Einwand erheben, weshalb ist es nicht möglich, daß der Regierer des Weltalls kontingent ist. Er verhält sich jedoch so, daß das Sein ihm in vorzüglicherem Sinne zukommt, als anderen (109). Auf Grund dieser größeren Hinordnung auf das Dasein kann er einer Wirkursache entbehren. Wir könnten konzedieren, daß die Notwendigkeit in Beziehung auf ihn sich ebenso verhalte, wie das Nichtsein. Weshalb behauptest du dann aber, daß er eine Ursache erfordere, um zum Dasein zu gelangen? Der Grund liegt in folgendem: Die Ursache, weshalb ein Ding eines wirkenden Agens bedarf, ist das zeitliche Entstehen, nicht etwa die Kontingenz. Wenn daher jenes wirkende Agens ein ewiges ist, bedarf es keiner Wirkursache. Wir könnten sodann konzedieren, daß Gott eine Wirkursache notwendig voraussetzt. Weshalb behauptest du aber, die Kreisbewegung in den Ursachen sei unannehmbar? Du behauptest, die Ursache ist früher als die Wirkung. Aus diesem Grunde müßte jeder Einzelne von beiden (der Welt und Gottes) früher sein, als er selbst ist. Darauf entgegnen wir: Redest du von einem Früher in der Zeit oder im Wesen oder in einer anderen Hinsicht? In dem ersten Falle ist deine Behauptung unrichtig; denn der Umstand, daß ein Ding eine kausale Einwirkung auf ein anderes ausübt, bedeutet nichts anderes, als daß seine Wirkung aus ihm hervorgeht. Vor diesem Hervorgehen der Wirkung kann die Ursache nicht als wirkend bezeichnet werden. Wenn sich die Sachlage aber so verhält, ist es unmöglich, daß die Ursache ihrer Wirkung der Zeit nach vorausgehe. Verstehst du aber unter jenem Ausdrucke das Früher dem Wesen nach (per se), so behaupten wir: Unter dem Früher per se verstehst du entweder, daß die Ursache einen Einfluß auf die Wirkung ausübt, oder etwas anderes. In dem ersten Falle bedeutet dein Ausdruck: „Würde jeder von beiden (Gott oder die Welt) auf den anderen einen kausalen Einfluß ausüben, dann müßte jeder von beiden dem anderen vorausgehen“ — ein Deduzieren des Dinges aus sich selbst. Verstehst du nun drittens unter jenem Ausdrucke etwas anderes (als die beiden erwähnten Arten des Früherseins), dann mußt du das Wesen dieses Früherseins klar-

sind und real existieren. Dabei sind jene beiden Summen in der realen Außenwelt kongruent, ohne daß man eine besondere Fantasievorstellung zu Hilfe nehmen müßte (die jene Summe doppelt nimmt). Beide Summen sind nach der Seite des Weltalls hin vollkommen gleich. Ferner muß die Summe aller Ursachen um eine Einheit größer sein, als die Summe der Wirkungen, und zwar nach der anderen Richtung hin, die man als unendlich annahm (nämlich der der kontingenten Dinge). Weil nun aber die Summe der Ursachen um eine größer sein muß, als die der Wirkungen, endet die Kette der Wirkungen früher als die der Ursachen. Daraus ergibt sich, daß beide Ketten endlich sind, obwohl man sie als unendlich angenommen hat. Es ist also unmöglich, daß die Ursachen eine unendlich große Anzahl bilden.

legen, damit man in der Lage sei, den Beweis dafür zu erbringen, daß ein Ding nicht früher sein kann, als es selbst und zwar in diesem deinem Sinne.

Einwand: Wir könnten ferner die Unmöglichkeit einer Kreisbewegung in den Ursachen zugeben. Weshalb behauptest du aber, die unendliche Kette sei unzulässig? Du stellst das Urteil auf, jene Summe erfordert jeden einzelnen der sie zusammensetzenden Teile. Darauf entgegnen wir: Wir konzedieren nicht, daß es zulässig sei, jene Ursachen und Wirkungen als eine Summe und ein Ganzes zu bezeichnen; denn diese Ausdrücke schließen den Begriff der Endlichkeit in sich. Man kann sie daher nur dann anwenden, wenn man die Endlichkeit des betreffenden Subjektes vorher nachgewiesen hat. Dieses ist also der erste Teil des Problems. (Der Gegner behauptet, es läge eine petitio principii darin, die Kette der Ursachen und Wirkungen als eine Summe zu bezeichnen und dann beweisen zu wollen, daß diese endlich sein müsse; denn jede Summe muß endlich sein.) Wir könnten ferner konzedieren, daß jede Kette als Summe und Ganzes bezeichnet werden dürfte. Wir behaupten jedoch, wenn deine Ausführungen die Unmöglichkeit einer unendlichen Kette erweisen, so haben wir hier einen Beweis für ihre Möglichkeit. Dies wird auf folgende Weise klar: Die uns empirisch gegebenen zeitlich entstehenden Dinge müssen ein wirkendes Agens aufweisen. Dieses wirkende Agens selbst ist nun aber entweder zeitlich entstanden oder ewig. Im ersten Falle stellt sich betreffs seiner dieselbe Frage wie betreffs des ersten zeitlich Entstandenen. Auf diese Weise ergibt sich nun entweder eine unendliche Kette — darin läge also ein Zugeständnis der Möglichkeit eines solchen regressus in infinitum — oder man gelangt zu einem ewigen Prinzipe. Dieses ist aber der zweite der erwähnten beiden Fälle. Dementsprechend behaupten wir: Die Einwirkung des genannten ewigen Prinzipes auf jenes zeitlich Entstehende setzt entweder eine ebenfalls zeitliche Bedingung voraus oder nicht. Im zweiten Falle ergibt sich aus der Ewigkeit jenes wirkenden Agens die Ewigkeit seiner Wirkung, nämlich des „zeitlich“ entstehenden Dinges. Andernfalls müßte das Hervorgehen der Wirkung sich zu der Ursache ebenso verhalten wie das Nichthervorgehen der Wirkung zu ihr. (Mit anderen Worten: Die Ursache müßte sich zu ihrer Wirkung indifferent verhalten, so daß sie die Wirkung ebensogut hervorbringen, wie auch nicht hervorbringen könnte). Wenn also das Hervorgehen der Wirkung keines ausschlaggebenden Prinzipes bedarf, das von ihr getrennt ist, so liegt ein ursachloses Werden des Kontingenten vor (denn dafür, daß die Ursache in Funktion tritt, ist keine causa adaequata gegeben). Dann wäre aber die Möglichkeit abgeschnitten, die Existenz Gottes zu beweisen. Erfordert aber das Auftreten der Wirkung ein besonderes aus-

schlaggebendes Prinzip, dann wäre die vollkommene Wirkursache vor dem Auftreten jenes Prinzipes nicht vollkommen, was einen Widerspruch besagt. Im anderen Falle setzt das Eintreten der Wirkung eine besondere Bedingung voraus. Ist diese Bedingung nun aber eine ewige, dann stellt sich die obige Schwierigkeit wiederum ein (denn diese Bedingung ist entweder das notwendig Seiende, Gott oder etwas Kontingentes). Ist dieselbe aber eine zeitlich entstandene, so entsteht sie entweder gleichzeitig mit jener Wirkung oder geht ihr zeitlich voraus. Im ersten Falle ist die Untersuchung betreffs ihres zeitlichen Entstehens dieselbe wie die im ersten Falle (d. h. betreffs des zeitlichen Entstehens der Wirkung). Ist ferner die Bedingung für ihr zeitliches Entstehen wiederum die zeitlich eintretende erste Wirkung, so ergibt sich ein circulus vitiosus (da in diesem Falle das Bedingte wiederum Voraussetzung für die Bedingung wird). Ist die Voraussetzung für das zeitliche Eintreten jener Bedingung aber ein anderes, zeitlich werdendes Ding, so ergibt sich eine unendliche Kette.

Der zweite Teil besagte, die Bedingung für das zeitliche Auftreten jener Wirkung gehe dieser letzteren zeitlich voraus, sei aber immer noch etwas Zeitliches. Dazu bemerken wir: In dem Augenblicke, in dem jene Bedingung zeitlich entsteht, wirkt die ewige Ursache nicht aktuell auf jene Wirkung ein; denn dieses würde dann gleichzeitig mit der Bedingung eintreten (Die Voraussetzung besagte aber, die Bedingung sei früher als die Wirkung). Wenn nun die „Bedingung" vernichtet wird, tritt die ewige erste Ursache als eine auf jene „Wirkung" aktuell einwirkende auf. Diese Kausalfunktion ist nun aber ein zeitlich auftretendes Verhältnis (in der ewigen Ursache), das seinerseits wiederum ein wirkendes Agens aufweisen muß, um in die Existenz treten zu können. Wenn dieses nun aber jene zeitlich auftretende Bedingung ist, die im Augenblicke vernichtet wurde, ergibt sich, daß ein Nichtsein die Ursache für das Sein bildete, wenn anderenfalls dieses Agens die zeitlich auftretende Wirkung ist, die durch jenes Agens erzeugt werden soll, ergibt sich ein circulus vitiosus im Kausalverhältnisse. Wenn im dritten Falle jenes Agens ein anderes zeitlich auftretendes Wirkliche ist, ergibt sich eine unendliche Kette. Daraus ist ersichtlich, daß man notwendigerweise zur Annahme einer unendlichen Kette gelangen muß. Ein anderer Einwand lautet: Wir könnten zugeben, daß euer Beweis für die Existenz eines notwendig Seienden richtig ist. Ihm stehen jedoch zwei andere Beweise gleichwertig gegenüber. Erstens: Würden wir ein Wirkliches annehmen, das notwendig wäre, dann müßte seine Existenz derjenigen der kontingenten Dinge entweder gleichstehen, oder nicht. Dieser letztere Fall ist auszuschließen auf Grund der früher ausgeführten Beweise, die dartun, daß der Begriff des Seins ein einziger und einfacher

ist. Ebenso ist der erste Fall auszuschließen; denn jenes Sein des notwendig Seienden müßte entweder ein Akzidens seines Wesens sein oder nicht. Im ersten Falle wäre jenes Sein ein kontingentes (da es der Wesenheit nicht per se zu eigen ist, sondern ihr Inhärens darstellt). Dann müßte es aber, wie jedes Kontingente eine Ursache besitzen. Ist diese Ursache nun weiterhin durch jene Wesenheit gegeben, dann wäre das Nichtseiende eine Ursache für das Seiende, was unmöglich ist. (Jene Wesenheit existiert nämlich in sich nicht. Sie ist also per se ein Nichtsseiendes und kann nichts Seiendes hervorrufen.) Wenn die genannte Ursache aber etwas anderes ist als jene Wesenheit, dann ergibt sich, daß der notwendig Seiende, um zur Existenz zu gelangen, einer besonderen, von ihm getrennten, selbständigen Ursache bedarf, was einen Widerspruch darstellt. Wenn aber jenes Sein kein äußeres Akzidens der Wesenheit bildet, so ergibt sich ebenfalls etwas Unmögliches: denn dann müßte das vollendete Wesen jenes wirkenden Agens demjenigen Sein gleichstehen, welches sich in unseren Wesenheiten wie eine akzidentelle Bestimmung verhält. Ein allgemeines Prinzip besagt nun aber, alles, was von einem Dinge zutrifft, gilt auch von den ihm wesensgleichen Gegenständen. Daraus folgt aber, daß von der Wesenheit Gottes alles dasjenige ausgesagt werden könnte, was betreffs unserer eigenen Existenz zutrifft. Die Existenz Gottes müßte dann also eine kontingente und zeitlich entstandene sein, was unmöglich ist.

Der zweite, dem Gottesbeweise gleichwertig gegenüberstehende Beweis ist folgender: Existierte der notwendig Seiende, dann müßte er ewig sein (110). Unter ewig versteht man nun aber ein solches Ding, in dem man nichts supponieren kann, ohne daß dieses bereits früher in ihm vorhanden gewesen wäre und zwar in einem zeitlichen Früher. Aus der Ewigkeit Gottes ergibt sich also die Ewigkeit der Zeit, die jedoch unmöglich ist. Man könnte den Einwand erheben: Gott geht dem Weltall in einer nur supponierten, nicht in einer realen Zeit voraus, d. h. Gott geht dem Weltall um eine Dauer voraus, die sich so verhält, daß sie keinen ersten zeitlichen Moment besäße, wenn in ihr überhaupt Zeit vorhanden wäre. Auf diesen Einwand erwidern wir: Wenn das Frühersein Gottes in bezug auf die Welt in sich wirklich ist, dann ist es auch real. Dieses Früher kann sich jedoch nur durch Vermittlung der Zeit konstituieren. Es ist ferner unmöglich, daß die Zeit etwas rein Supponiertes sei. Sie muß vielmehr etwas Wirkliches darstellen. Darauf könnte man mit den oben erwähnten Worten entgegnen: Weshalb soll es nicht möglich sein, daß der Leiter des Weltalls ein nur kontingentes Sein besitze. Es käme ihm jedoch eher zu, als allen anderen Dingen. Darauf antworten wir mit anderen bereits früher erwähnten Worten: Man könnte

sogar zugeben, daß Gott in gleicher Weise wie die Geschöpfe das Sein nur in kontingenter Weise besitze; trotzdem würde es nur dann ein wirkendes Agens für seine Existenz erfordern, wenn er zeitlich entstanden wäre. Darauf ist (vom Standpunkte Rázis aus) zu entgegnen: Daß ein Ding eine Ursache erfordert, liegt in seiner Kontingenz allein, nicht in seinem zeitlichen Entstehen.

Was bedeutet, so könnte ein Gegner fragen, der Ausdruck: die Ursache ist früher als die Wirkung? Antwort: Solange der Verstand die reale Existenz eines wirkenden Agens noch nicht angenommen hat, kann er von ihm noch nicht aussagen, daß es im eigentlichen Sinne ein Agens sei, das auf einen anderen eine Einwirkung ausübt. Unter dem Früher verstehen wir nur diese logische Annahme.

Ein Ding kann man nicht, so könnte ein weiterer Einwand lauten, als Ganzes oder Summe bezeichnen, wenn man von ihm nicht nachgewiesen hat, daß es endlich sei. Wir erwidern: Unter einem Ganzen und einer Summe verstehen wir jene Kette von Ursachen und Wirkungen, insofern kein Teil von ihr als außerhalb stehend zu gelten hat (d. h. als eine Gesamtheit).[1] Einwand: Das wirkende Agens in

---

[1] Túsi: Der Gegner stellte dem Beweise für die Unmöglichkeit einer unendlichen Kette einen Gegenbeweis gegenüber: Würde die kausale Einwirkung auf die (mit der Ursache) gleichzeitige und zeitlich entstehende Wirkung das Nichtsein eines früheren Zeitlichen voraussetzen und von ihm abhängen, dann ergäbe sich, daß das Nichtsein eine Ursache für das Sein darstellte, was unmöglich ist. (Folglich kann einer Wirkung eine unbestimmt große, selbst unendliche Anzahl anderer Realitäten, also eine unendliche Kette vorausgehen.) Die richtige Antwort Rázis müßte lauten: Die Nichtexistenz des vorausgehenden Wirklichen ist nur eine conditio sine qua non, durch die das wirkende Agens, das die gleichzeitige Wirkung hervorbringen soll, zur Vollendung gelangt. Non entia können nämlich Bedingungen für Wirklichkeiten sein. Rázi entgegnete aber: Wir haben bewiesen, daß das wirkende Agens der ewige, frei wählende Schöpfer ist. Ein frei Wählender kann jedoch einem von zwei möglichen Dingen vor dem anderen das Übergewicht verleihen, ohne daß ein besonderes ausschlaggebendes Prinzip vorhanden sein müßte, das die freie Wahl Gottes determinierte. Dabei stellt sich eine Schwierigkeit ein. Es ist nämlich bis jetzt noch nicht erwiesen, daß das wirkende Agens ein freiwählendes sei. Rázi wird den Beweis dafür erst später erbringen, indem er sich auf die Tatsache des zeitlichen Entstehens der Welt stützt. Wenn er also umgekehrt die Thesis von dem zeitlichen Entstehen der Welt darauf aufbauen will, daß Gott ein freiwählendes Prinzip sei, so begeht er einen circulus vitiosus. Ferner wird die Thesis nicht allgemein zugegeben, daß durch ein freiwählendes Prinzip das eine von zwei möglichen Dingen vor dem anderen das Übergewicht erhalten könne. Unter einem frei wählenden versteht man nämlich ein solches, dessen Tätigkeit auf seinen Willensentschluß und das antreibende Motiv, das ihn ausführt, folgt. Die Tätigkeit entsteht aus ihm nicht durch Zufall. Das Motiv genügt ferner, um den Ausschlag zu geben (bei indifferenten Dingen). Die alten griechischen Philosophen lehrten: Jemand, der alle Bedingungen des Handelns in sich vereinigt, entscheidet sich nach freier Wahl für die eine von zwei angenommenen Möglichkeiten, die sich vollständig gleich stehen, und zwar ohne

dem zeitlichen Entstehen der täglichen Ereignisse ist entweder ewig oder zeitlich entstanden. (Im ersten Falle könnten jene Ereignisse nicht zeitlich sein; im zweiten müßte das zeitlich Entstandene auf ein anderes zeitlich Entstandenes zurückgehen et sic in infinitum.) Darauf antworten wir: Das wirkende Agens dieser Dinge ist der ewige und nach freier Wahl wirkende Schöpfer. Seine freie Wahl ermöglicht es ihm, dem einen von zwei möglichen Dingen das Übergewicht über das andere zu geben, so daß es ins Dasein tritt. — Einwand: In dem notwendig Seienden ist die Existenz entweder identisch mit der Wesenheit oder verschieden von ihr. (In beiden Fällen ergeben sich Unmöglichkeiten.)

—

daß ein ausschlaggebendes Prinzip der einen vor der anderen das Übergewicht verleiht. Diese Lehre wird abgewiesen; denn ihr eigentlicher Gedanke besagt: der Grund, weshalb in solchen indifferenten Verhältnissen das eine Ding vor dem anderen bevorzugt wird, ist unbekannt. Dieses alles beweist jedoch nicht, daß derselbe nicht existiere. Der Perplexe ist z. B. derjenige, der keinem seiner Motive zum Handeln vor dem andern den Vorzug gibt. Dabei existiert aber die Perplexität real in vielen Freiwählenden. Ein Grund zum Handeln muß also vorhanden sein: denn die evidente Erkenntnis urteilt, daß ein ursachloses Geschehen unmöglich sei. Der Gegner stellte ferner einen ersten Gegenbeweis auf, indem er ausführte: Steht die Existenz des Notwendigseienden dem Sein nach den kontingenten Dingen gleich, dann muß von Gott dasselbe gelten, wie von diesen Dingen. Dieser Einwand ist durchaus wertlos; denn jeder, der den Unterschied zwischen den univoce und den analogice prädizierten Dingen erfaßt hat, weiß, daß das Dasein von den notwendigen und anderen Dingen nicht in demselben Sinne ausgesagt wird, wenn auch der logische Begriff des Seins in beiden Fällen ein einziger Inhalt ist. Es läßt sich also nicht die Konsequenz ableiten, daß alles, was von den kontingenten Dingen gilt, auch von Gott ausgesagt werden müßte, weil von beiden ein und derselbe logische Begriff des Seins ausgesagt werde, es sei denn, daß der Gegner die Lehre aufstelle, das Sein sei kein analogice prädizierter Begriff. — Die weitere Behauptung Râzis ist unhaltbar, die besagt: wenn das Wesen des Seins Wirkursache des Daseins ist, ergibt sich, daß das Nichtseiende Ursache des Seienden wird. Diese Behauptung ist unrichtig, weil die Wesenheit, für sich allein genommen, weder seiend noch nichtseiend ist. Dieses ist ebendieselbe Lehre, die Râzi an vielen übrigen Stellen seiner Werke aufstellt, während er sie hier als unrichtig bezeichnet. Der Gegner stellte als zweiten Einwand die Behauptung auf: Aus der Ewigkeit Gottes ergäbe sich mit Notwendigkeit die Ewigkeit der Zeit. Die Antwort Râzis lautete: Gott geht dem Weltall in derselben Weise voraus wie einige Teile der Zeit den anderen. Die Bedenken, die gegen diese Behauptung sprechen, wurden bereits früher erwähnt. Die Wahrheit ist die, daß Gott nicht in der Zeit steht. Die Zeit ist vielmehr eines der anfangslos und absolut von ihm erschaffenen Dinge. Es ist die rein subjektive Phantasie, die dasjenige, was nicht innerhalb der Zeit steht, in derselben Weise wie das Zeitliche beurteilt. Dasselbe wurde betreffs des Raumes ausgeführt. Der Verstand findet es als unfaßlich, von Gott das Räumliche früher auszusagen. Ebenso muß er es als unfaßlich bezeichnen, ihm das Zeitliche früher beizulegen. Man muß vielmehr behaupten, Gott geht den Weltdingen voraus und zwar in einem Früher, das außerhalb der beiden erwähnten Arten des Früher steht. Freilich kann die subjektive Einbildung dieses nicht begreifen."

Antwort: In Gott ist die Existenz identisch mit der Wesenheit. Wenn ferner die Gegner beweisen wollen, daß das Sein in Gott ein universelles sein müßte. so wurde die Antwort darauf bereits früher gegeben. — Einwand: Aus der Ewigkeit Gottes müßte sich die Ewigkeit der Zeit ergeben. Antwort: Wenn es möglich ist, daß Teile der Zeit früher sind als andere Teile der Zeit und zwar in einem Früher, das selbst nicht wiederum zeitlich ist (in letzterem Falle würde sich eine unendliche Anzahl von Zeiten verschiedener Ordnung ergeben) weshalb sollte es dann nicht möglich sein, daß Gott der Welt vorausgehe und zwar in einem Früher, das selbst nicht wiederum zeitlich ist.

Thesis: Der Schöpfer des Weltalls existiert real, was die Gottesleugner bestreiten. Als Beweis unserer Thesis gilt folgendes: Existierte Gott nicht real, dann wäre er ein Nichtseiendes (111). Das Nichtseiende ist jedoch reine Negation, die in sich keine Determination noch Unterscheidung von anderen besitzt. Sie ist daher nicht geeignet, der Göttlichkeit als Substrat zu dienen. Man könnte den Einwand erheben: Wir geben nicht zu, daß zwischen Sein und Nichtsein ein Mittelding besteht. In den Ausführungen über die Modustheorie haben wir diese Ausführungen klargelegt (Vergl. Die Modustheorie des Abu Haschim († 933). Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 63 S. 303—324). Ferner könnte man jenes auch zugeben, dabei aber die Frage aufwerfen, weshalb könnte Gott nicht etwa ein Nichtseiendes sein? Die Begründung Rázis, „weil das Nichtseiende keine innere Unterscheidung von anderen besitzt," — geben wir nicht als berechtigt zu; denn das Nichtsein der schwarzen Farbe in einem bestimmten Substrate ermöglicht es, daß die weiße Farbe ihm inhärieren kann. Die Nichtexistenz der Bewegung verleiht ihrem Substrat ebenfalls bestimmte Möglichkeiten (Text la zu streichen). In gleicher Weise ergibt sich aus der Nichtexistenz des notwendigen Inhärens und der Folgerung die Nichtexistenz des Subjektes der notwendigen Inhäsion und des Prinzipes. Aus der Nichtexistenz eines fremden Dinges ergeben sich jene Folgerungen aber nicht. (Die Arten des Nichtseienden sind also genau unterschieden, so daß aus dem einen Nichtseienden diese Folgerung sich ergibt, aus dem anderen jene. Im Nichtseienden müssen also bestimmte Determinationen vorhanden sein, die die Unterscheidung der verschiedenen Arten herbeiführen.) Betreffs der Beweise, durch die man aus einem Wunder auf die Wahrheit des Propheten schließt, fällt ferner die Nichtexistenz eines gleichwertigen Gegenbeweises sehr in die Wagschale. Andere Arten des Nichtseins verhalten sich dabei nicht so. Schließlich könnten wir auch alle seine (Rázis) Ausführungen zugeben. Dennoch existiert ein durchschlagender Gegenbeweis, der in folgendem besteht: Existierte Gott

real, dann müßte er außergöttlichen Dingen im Dasein gleichstehen. Wenn er sich daher von anderen nicht in einer besonderen Weise unterscheidet, ist er wesensverwandt mit dem Kontingenten im allgemeinen und muß daher selbst kontingent sein. Unterscheidet er sich aber von anderen durch irgendeine Differenzierung, dann ist sein Wesen zusammengesetzt. Alles Zusammengesetzte ist nun aber abhängig von seinen Teilen und einem anderen Prinzipe (nämlich der Ursache, die die Zusammensetzung herbeiführt). Jedes Ding, das nun aber von einem anderen abhängig ist, muß als Kontingentes bezeichnet werden. Gott, der notwendig Seiende müßte also kontingent sein, was einen Widerspruch darstellt.

Die Antwort auf diese Schwierigkeiten lautet: Daß zwischen Sein und Nichtsein kein Mittelding besteht, ist sowohl in evidenter Erkenntnis als auch durch demonstrativen Beweis klargestellt, wie wir es bei der Behandlung der Modustheorie auseinandersetzten. Auf die Behauptung des Gegners, „die nichtseienden Dinge unterscheiden sich voneinander", antworten wir: Würde dieses ausreichend sein, damit ein solches Ding zum Schöpfer werde, dann könnte ebensogut der Mensch etwas Nichtseiendes darstellen, obwohl die ihm inhärierenden Eigenschaften reale wären. Dies ist jedoch ein sophistischer Schluß. Was nun den erwähnten Gegenbeweis anbetrifft, so lautet die Antwort: Wir geben nicht zu, daß der Begriff des Dinges (res) allen wirklichen Dingen univoce zukomme.[1]

---

[1] Gott und die geschöpflichen Dinge fallen dann also nicht unter ein Genus. Tusi: „Alles, was Rázi in dieser Frage anführt, ist unklar, weil er die Ausführungen der sogenannten Gottesleugner nicht versteht. Sie lehrten nämlich: das erste Prinzip des Weltalls ist ein einziges und real existierendes, allerdings nicht in dem Sinne, daß ihm diejenige Art der Einheit, die der Vielheit gegenübersteht, anhaftet. Ebensowenig kann von ihm dasjenige Dasein ausgesagt werden, das dem Nichtsein konträr ist. Gott ist nämlich das erste Prinzip aller Opposita und der absolut wirkende (weil nicht an eine Materie gebundene) Hervorbringer von allem Außergöttlichen. Er ist daher ein einziger und real existierender, insofern er das erste Prinzip der Einheit und Vielheit und das absolut wirkende Agens von Sein und Nichtsein ist, d. h. desjenigen Nichtseins, das man sich als dem Sein gegenüberstehend denkt. (Gott kann man also nicht im gewöhnlichen Sinne als einzig und seiend bezeichnen (Neuplatonismus). Ebensowenig kann man von Gott das Notwendigsein aussagen, weil Notwendigkeit, Kontingenz und Unmöglichkeit Opposita sind. Gott kann man sich aber nicht als unter eines der Opposita fallend denken (da er das über allen Opposita stehende Prinzip ist). Gott ist nämlich das erste Prinzip auch des Verstandes, und er erschafft alles, was der Verstand bewirkt. Daher ist also Gott weder seiend noch nichtseiend, weder einzig, noch eine Vielheit, weder notwendig, noch auch nichtnotwendig. Mit diesen Attributen werden nämlich die Opposita gekennzeichnet, unter die Gott nicht gerechnet werden kann. Gott ist vielmehr in dem Sinne seiend, insofern er ein absolut wirkendes Prinzip darstellt, ohne seinerseits von einem solchen Prinzipe abhängig zu sein. So groß ist seine Erhabenheit über alles Materielle und Geschöpfliche. Der menschliche

Kapitel II.

Die göttlichen Eigenschaften.

a) Die Lehre über die negativen Eigenschaften Gottes.

Die göttlichen Eigenschaften sind entweder negative oder positive. Betreffs der negativen stellen sich folgende Probleme: Das Wesen Gottes unterscheidet sich durch seine Individualität (und Substanz) von allen übrigen Dingen. Diese Lehre widerspricht der Doktrin des Abu Haschim. Dieser lehrte nämlich, das Wesen Gottes steht allen übrigen Wesenheiten nach seinem eigentlichsten Inhalte gleich (d. h. in der Substantialität, da Gott und die Wesenheiten in gleicher Weise Substanzen sind). Es unterscheidet sich von ihnen nur durch einen bestimmten Modus (den der Göttlichkeit), der vier andere Modi nach der Art notwendigen Verursachens hervorbringt, nämlich das Leben, das Wissend —, Existierend — und Mächtigsein. Abu Haschims Lehre widerspricht der Avicennas, der lehrte, das Wesen Gottes ist das Sein selbst. Das Sein ist aber eine Bezeichnung, die in universeller Weise allen realen Dingen zukommt. Er lehrte dabei: Gott unterscheidet sich von den kontingenten Dingen durch eine nur negative Bestimmung, nämlich diejenige, daß seine Existenz keiner einzigen Wesenheit wie ein Akzidens zukommen kann, während die übrigen Existenzformen (äußere) Akzidenzien von Substraten sind. Dem gegenüber lehren wir: Unterscheidet sich Gott von anderen Dingen durch eine (positive) Eigenschaft, so würde bezüglich der Substanz eine vollständige Wesensgleichheit mit jenen Dingen vorhanden sein. Wenn sich die Sache aber so verhielte, müßte das Wesen Gottes determiniert werden und zwar durch ebendieses Merkmal, durch das er sich von anderen unterscheidet. Anderenfalls würde sich ergeben, daß ein kontingentes Ding seiner Ursache entbehren könnte, was unmöglich ist, oder es ergäbe sich ein unendliche Kette.[1]

Geist kann ihn nicht erfassen. Diese Lehre enthält bedenkliche Irrtümer und zwecklose Ausführungen. Sie besagt etwas durchaus anderes als was Râzi annimmt, und gegen das er Einwände vorbringt."

[1] Die Determination, durch die Gott von den außergöttlichen Dingen unterschieden werden soll, ist entweder eine notwendige und innerlich mit dem Wesen Gottes verbunden — dann muß sie mit Gott identisch sein — oder eine kontingente, dann muß sie eine causa adaequata haben, die sie hervorbringt. Anderenfalls ergäbe sich ein ursachloses Entstehen. Wenn die Ursache dieser Determination aber wiederum eine kontingente ist, ergibt sich eine unendliche Kette. Tusi bemerkt: „Die meisten liberalen Theologen lehrten: Alle Wesenheiten stehen sich als solche vollständig gleich. Unter dem Begriffe des Wesens verstehen nämlich die liberalen Theologen alles, was Objekt des Wissens und der Aussage sein kann. Diejenige Eigenschaft (der Modus), die Abu Haschim als einziger seiner Schule der Gottheit beilegte, ist die Eigenschaft der Göttlichkeit. Avicennas Thesis lautet:

Das Wesen Gottes ist nicht zusammengesetzt, sondern absolut einfach (112); andernfalls wäre es von jedem einzelnen seiner Teile abhängig und „bedürfte“ desselben. Dann müßte also die Wesenheit kontingent sein. Túsi bemerkt dazu: Die Wesenheit, die man sich sowohl von dem Sein als auch dem Nichtsein befreit denkt, kann nicht als kontingent gedacht werden. Dies würde eine contradictio in adjecto bedeuten; denn unter Kontingenz ist nichts anderes zu verstehen als die Beziehung der Wesenheit zum Dasein. Ferner ist zu beachten: die real existierende Wesenheit ist aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzt. Sie ist daher in erster Linie kontingent (während die nur potentiell existierende Wesenheit erst in zweiter Linie als kontingent zu gelten hat). Besonders gilt die Kontingenz von dem Dasein (der geschöpflichen Dinge — Text unsicher). Dieses ist also kontingent und stellt einen der Teile jener Summe (d. h. der Wesenheit plus Dasein) dar. Dies ergibt sich aus der Lehre Rázis.

Gott ist kein räumliches Ding. Diese Thesis richtet sich gegen die

---

Das Wesen Gottes ist identisch mit dem Sein, das die Bestimmung trägt, der Wesenheit Gottes nicht zu inhärieren (sondern deren Substanz selbst auszumachen). Die Wesenheiten der kontingenten Dinge sind hingegen Substrate für das äußere Akzidens des Seins. Sie unterscheiden sich dabei voneinander und von dem Sein selbst. Folglich besteht zwischen der Wesenheit Gottes und den Wesenheiten der übrigen Dinge keine Gemeinschaft. Eine gewisse Verwandtschaft besteht nur zwischen der Wesenheit Gottes und den Existenzformen der kontingenten Dinge (nicht etwa den Wesenheiten dieser Dinge). Avicenna lehrt jedoch: Dasjenige Sein, das man von Gott und den übrigen realen Dingen aussagt (also der Begriff des Seins als Prädikat einer Aussage) ist keine Wesenheit irgendeines Dinges, weder für Gott noch für außergöttliche Wirklichkeiten. Dieser Begriff ist vielmehr eine rein logische Abstraktion, die sowohl von derjenigen besonderen Existenzform, die Gott eigen ist, als auch von den übrigen Existenzformen, nämlich den kontingenten Dingen ausgesagt wird und zwar in analoger, nicht in univocer Weise. Dieser logische Begriff des Seins ist in keiner Weise identisch mit dem notwendig Seienden, Gott. Was ferner die argumentatio ad hominem, die den Gegner zu einer unendlichen Kette führen will, angeht, so kann sie durch folgendes widerlegt werden: Die verschiedenen Eigenschaften bewirken durch sich selbst (per se), daß sie den wesensgleichen Substanzen inhärieren. (Sie bedürfen daher keiner besonderen Wirkursache.) Wenn es nämlich möglich ist, daß ein frei wählendes Prinzip sich zu einem von zwei wesensgleichen (indifferenten) Objekten, ohne durch ein besonderes ausschlaggebendes Prinzip determiniert zu werden, entschließt, weshalb wäre es dann nicht denkbar, daß eine Eigenschaft sich mit einem bestimmten Teile wesensgleicher und indifferenter Substanzen ausschließlich verbindet, ohne durch ein ausschlaggebendes Prinzip determiniert zu werden, (Eine besondere Ursache, die diese Inhärenz herbeiführt, ist dann nicht mehr zu suchen.) Sodann ist es offenbar, daß wesentlich verschiedene Ursachen in ihren Wirkungen übereinstimmen können. (Wesentlich verschiedene Inhärenzien können nach demselben Gesetze das Inhärenzverhältnis an wesensgleichen Substanzen hervorbringen und aus ihrem Wesen heraus verursachen. Das Inhärenzverhältnis wird hier als eine Kausalwirkung des Inhärens gedacht, das als Agens funktioniert.)

Anthropomorphisten. Für unsere Thesis spricht folgendes: Wäre Gott räumlich, dann müßte er den übrigen körperlichen Substanzen wesensverwandt sein. Daraus ergibt sich ferner, daß entweder Gott zeitlich entstanden ist, oder daß jene anfangslos sind. Dieser Beweis stützt sich auf die Voraussetzung, die körperlichen Substanzen seien wesensgleich. Folgenden anderen Beweis führte man ferner an (Rázi bezeichnet denselben nicht als seinen eigenen): Wäre Gott räumlich, dann stände er in bezug auf das Wesen der Räumlichkeit allen räumlichen Dingen gleich. Würde er sich also nicht in anderer Weise von ihnen unterscheiden, dann müßte er mit ihnen im Wesen übereinstimmen. Daraus ergäbe sich aber, daß sie alle entweder zeitlich entstanden oder ewig wären. Unterschiede sich Gott aber von ihnen durch ein anderes Moment, dann müßte in seinem Wesen eine Zusammensetzung statthaben.

Dagegen kann man einwenden: Weshalb ist es nicht möglich, daß die Wesenheit Gottes von der der übrigen Körper durchaus verschieden ist, obwohl sie mit ihnen in bezug auf das Eintreten in einen Raum durchaus übereinstimmt? Wesentlich verschiedene Dinge können doch bekanntlich in einem notwendigen Akzidens übereinstimmen. Die treffendste Antwort auf diese Schwierigkeit lautet: Wäre Gott räumlich, dann müßte er entweder teilbar oder unteilbar sein. Im ersten Falle ergäbe sich eine Zusammensetzung im Wesen Gottes, die unmöglich ist. Die zweite Annahme ist unhaltbar, sowohl wenn man die Lehre von den Atomen als auch die Leugnung dieser Lehre voraussetzt. In der Voraussetzung der Atomistik ergibt sich die Konsequenz, daß Gott das kleinste Ding sei. — Man argumentierte ferner auf folgende Weise, um zu beweisen, daß Gott unkörperlich ist: Jeder Körper ist zusammengesetzt. Die Eigenschaft, wissend zu sein, die in einem der beiden Teile eines Körpers auftritt, ist also verschieden von derjenigen, die einem anderen Teile anhaftet.[1] Dabei

[1] Túsi: Wäre Gott räumlich, dann könnte er nicht von den bekannten Seinsweisen (Bewegung, Ruhe, Zusammensetzung und Trennung) frei sein. Daraus ergäbe sich, daß er zeitlich entstanden sein müßte. Dabei wäre es gleichgültig, ob er mit anderen körperlichen Substanzen wesensgleich oder von ihnen wesensverschieden wäre. Die weitere Behauptung Rázis, daß Gott zusammengesetzt sein müßte, wenn er sich von den anderen Körpern unterschiede, ist in ihrer allgemeinen Formulierung unrichtig. Das Richtige ist vielmehr, daß das Genannte nur dann eintrifft, wenn sich Gott in einer inneren Bestimmung seines Wesens von anderen Körpern unterschiede. Dann aber wäre die wesentliche Übereinstimmung zwischen beiden keine „allgemeine". Die allgemeine Übereinstimmung hat nämlich zur Folge, daß die Verschiedenheit der übereinstimmenden Dinge nur auf einem äußeren Akzidens beruht. Eine Zusammensetzung träte also dann im Wesen Gottes nicht ein. Ebenso unrichtig ist die Behauptung Rázis, wäre Gott teilbar, dann müßte er zusammengesetzt sein. Teilbar ist nämlich nur das aktuell Zusammengesetzte. Ein Substrat hingegen, das nur aufnahmefähig für eine Teilung ist, kann nicht als

ist jeder einzelne dieser Teile lebend, wissend und mächtig, auch wenn er für sich allein genommen wird. Dieses führt zu einer Vielheit im Wesen Gottes, die unmöglich ist. Aus dem vorgebrachten Beweise ergibt sich, daß ein und derselbe Mensch nicht derselbe ist, der lebend und zugleich wissend und zugleich mächtig ist. Es stellt vielmehr eine Summe von lebenden, wissenden und mächtigen Subjekten dar.

Gott kann sich nicht mit anderen Dingen vereinigen. Wenn nämlich im Falle einer solchen Vereinigung beide Teile real existierend bleiben, sind es zwei selbständige Dinge, nicht etwa nur ein einziges. Werden sie aber beide durch das Zusammentreten vernichtet, so vereinigen sie sich nicht, sondern hören auf zu existieren, während ein neues drittes entsteht. Wenn aber eines von beiden vernichtet wird, während das andere fortexistiert, so kommt ebenfalls keine Vereinigung zustande; denn das Nichtseiende kann sich nicht mit einem Seienden vereinigen.[1]

Gott kann keinem Dinge inhärieren. Die Vertreter unserer Schule argumentierten (113): Würde Gott Inhärens eines Dinges sein, so geschieht dieses entweder mit der Notwendigkeit oder der einfachen Möglichkeit der Inhärens[2]. Der erste Fall ist aus zwei Grün-

---

notwendigerweise zusammengesetzt gelten, es müßte denn sein, daß man auf Grund der Teilbarkeit die Existenz von Hyle und Wesensform erweisen könnte. Rázi vertritt jedoch diese (griechische) Lehre nicht. Die letzte Argumentation Rázis setzt das Prinzip voraus, daß von dem Teile dieselben Prädikate ausgesagt werden müßten, die man zunächst dem Ganzen beilegt. Diese Thesis wird jedoch von keinem vertreten. Anders verhält es sich mit dem umgekehrten Falle (daß von dem Ganzen dasselbe ausgesagt werden muß, was von den Teilen gilt)."

[1] Túsi: Diese Vereinigung lehrte unter den alten Griechen (elkudamá) Porphyrius (Text fehlerhaft Farkúrnús). Er lehrte: Wenn der Verstand irgend etwas erkennt, so vereinigt er sich mit dem Erkannten. Wenn er die Dinge erkennt, vereinigt sich mit dem Geiste eine Passivität (d. h. eine Einwirkung aus der himmlischen Geisterwelt). Diese wird in Vereinigung mit dem Verstande zu einer einzigen Passivität. Auch die Christen lehrten die Möglichkeit einer solchen Vereinigung, da sie behaupten, die drei Personen der Gottheit, Vater, Sohn und heiliger Geist, bilden eine vollkommene Einheit, und ferner vereinigte sich die Menschlichkeit des Messias mit der Göttlichkeit. Sodann behaupten einige unter den pantheistischen Mystikern (den Sufis), und zwar aus den Reihen der Muslime das Gleiche, indem sie behaupten: wenn der Wissende (der Mystiker) die höchste Stufe der mystischen Vollkommenheit erreicht hat, wird seine Individualität vernichtet. Das (universelle) Seiende (das nach dieser Vernichtung der Individualität übrig bleibt) wird dann zu Gott (versinkt in die Gottheit). Diese Stufe der mystischen Entwicklung nennen sie das Untergehen in die Gottheit, der einzigen. Wenn die hier aufgeführten Lehren jedoch von einem anderen Begriffe der Einheit als dem hier vorgebrachten reden, dann möge dieser zunächst klargestellt werden, bevor wir uns in eine Diskussion über ihn einlassen. Versteht man unter ihm aber den allbekannten Inhalt, so ist die Lehre betreffs seiner das, was Rázi im Texte sagt.

[2] Túsi: Einige Christen lehrten (die Lehre von zwei Personen in Christus): Gott inhäriert in dem Messias, — und einige der pantheistischen Mystiker: Gott

den unmöglich: Erstens: Es ergäbe sich, daß Gott dieses anderen bedürftig wäre. Jedes Bedürftige (von einem anderen Abhängige) ist aber ein Kontingentes. Daher müßte also Gott seinem Wesen nach kontingent sein, was unmöglich ist. Zweitens: Das Außergöttliche ist entweder die körperliche Substanz oder das Akzidens. (Die geistige Substanz erwähnt Rázi nicht.) Wäre es also notwendig, daß Gott einem anderen inhärierte, so müßte Gott entweder zeitlich entstanden oder auf der anderen Seite die körperliche Substanz und das Akzidens ewig sein. Diese beiden Fälle sind aber unmöglich. Die nur mögliche Inhärenz ist ebenfalls auszuschließen; denn wenn das Inhärieren Gottes in einem Substrate kein notwendiges ist, dann kann Gott per se eines Substrates entbehren (muß also eine Substanz sein). Ein solches Wirkliche inhäriert jedoch keinem Substrate. Dieser Beweis ist aber sehr wenig stichhaltig; denn man könnte den Einwand erheben: Weshalb wäre es trotzdem nicht notwendig, daß Gott einem Substrate inhärierte?[1]

Einwand: Es wurde behauptet, Gott müßte von jenem Substrate abhängig sein, wenn er ihm notwendigerweise inhärierte. Darauf entgegnen wir: Dieses geben wir nicht zu. Weshalb sollte es nicht möglich sein, zu lehren: Gott bewirkt auf Grund seines Wesens für sich selbst eine Eigenschaft, nämlich das Inhärenzverhältnis in jenem bestimmten Substrate. Daraus, daß er die genannte Eigenschaft hervorbringt, ergibt sich nun aber nicht, daß er derselben bedürftig wäre. Es ist doch offenbar, daß Gott als wissend und mächtig bezeichnet werden muß, obwohl er keines anderen Dinges (also weder des Wissens noch der Macht) bedürftig ist. Dasselbe gilt auch in diesem Falle. Zweiter Einwand: Es wurde behauptet, daß das Außergöttliche entweder körperliche Substanz oder Akzidens sei. Darauf erwidern wir: Dieses können wir nicht konzedieren. Einen Beweis für eure Ansicht habt ihr auch nicht beigebracht. Weshalb sollte es nicht möglich sein zu lehren: Gott erzeugte durch sein eigenes Wesen einen Geist oder eine Seele? Sodann bewirkte er ebenfalls per se, daß sein Wesen diesem unkörperlichen Substrate inhäriere. Wir könnten

---

inhäriert den Mystikern, die die Stufe der Vereinigung mit Gott erreicht haben. Unter der Inhärenz versteht man gemeiniglich, daß ein Wirkliches in sekundärer Weise („folgend“ einem anderen) bestehe und zwar unter der Voraussetzung, daß es nicht in sich (wie eine Substanz) bestehen könne. In diesem Sinne ist es per se unmöglich, daß Gott einem andern anhafte. Versteht man unter Inhärenz aber einen anderen Begriff, so möge man diesen zunächst klarstellen.“

[1] Túsi: „Die Behauptung: Das Außergöttliche ist entweder Substanz oder Akzidens — ist zu negieren. Die andere hingegen: Ein Wirkliches, das zu seiner Existenz keines Substrates bedarf, kann keinem solchen inhärieren — ist richtig. Einen anderen als den hier vorausgesetzten Sinn kann der Terminus: Inhärenz nicht besitzen.“

jedoch auch die ebengenannte Aufzählung der außergöttlichen Dinge, nämlich Substanz und Akzidens als eine vollständige zugeben. Weshalb sollte man aber nicht lehren können: Es ist nicht notwendig, daß Gott irgendeinem Substrate inhäriere? Sein Wesen könnte jedoch eine solche Inhärenz zur Folge haben; freilich unter der Bedingung, daß jenes Substrat zeitlich entstehe. In dieser Annahme ergibt sich weder die Konsequenz, daß das Wesen Gottes zeitlich entstehe, noch auch diejenige, daß das Substrat ewig sei. Dies verhält sich so wie die Lehre: Daß Gott die Existenz des Weltalls erkennt, ist etwas Notwendiges, jedoch unter der Voraussetzung, daß die Welt real existiert. Unbedenklich läßt sich daher behaupten: dieses göttliche Wissen tritt nicht auf, bevor die Welt zeitlich entstanden ist. Wir könnten jedoch auch dieses zugeben. Weshalb wäre es aber undenkbar, daß Gott in einem Substrate auftritt, obwohl er in demselben auch nicht auftreten könnte (d. h. ohne innere Notwendigkeit). Rázi behauptet: Ein Gegenstand, der frei ist von einem Substrate (die Substanz), kann einem solchen nicht inhärieren. Darauf antworten wir: Dies ist eine unbewiesene Behauptung. Die Hauptstütze des Beweises, durch den man die Möglichkeit der Inhärenz Gottes widerlegen will, ist folgende: Unter Inhärenz versteht man, daß ein Akzidens in einem bestimmten Raume aktuell auftritt und zwar als Folgeerscheinung und Konsequenz der Räumlichkeit seines Substrates. Dies läßt sich jedoch nur betreffs desjenigen begrifflich denken, der in einem Raume überhaupt auftreten kann (also nur der körperlichen Substanz). Da nun betreffs Gottes das Gesagte unmöglich ist, kann er keinem Dinge inhärieren.[1]

Gott befindet sich in keiner bestimmten räumlichen Richtung. Diese Lehre richtet sich gegen die Schule des Kárram. Für unsere Behauptung spricht folgender Beweis: Gott ist weder etwas Räumliches noch auch Inhärens eines Räumlichen. Was sich aber so ver-

---

[1] Túsi: „Die von Rázi angegebene Definition des Inhärierens hat zur Folge, daß man nur die Inhärenz der Wesensform in der Materie als begrifflich denkbar bezeichnen kann, nicht die einer Form in einer anderen Materie. Die Inhärenz der psychischen Akzidenzien in der Seele wären dann also begrifflich nicht faßbar. In diesem Falle müßte man alle Akzidenzien und alle Arten der Inhärenz leugnen. Ferner würden die orthodoxen Theologen jenen Terminus nicht in anderem Sinne (auch von der Inhärenz in unkörperlichen Substraten) anwenden, sondern würden sich darauf beschränken, jeden anderen Sinn als undenkbar abzulehnen. Die wahre Auffassung ist folgende: Die Inhärenz eines Dinges läßt sich nur dann widerspruchslos denken, wenn das Inhärenz sich so verhält, daß es nur durch die Vermittelung seines Substrates individualisiert wird. (Ohne das Substrat besitzt das Inhärenz also keine selbständige, als Individuum bestimmte Existenz.) Es ist nun aber unmöglich, daß Gott durch ein außergöttliches Ding individualisiert werde. Daher ist es also undenkbar, daß er einem anderen in diesem Sinne inhäriere."

hält, kann in keiner (räumlichen) Richtung vorhanden sein. Dieses ist durch evidente Erkenntnis bekannt. Stände ferner der Raum, in dem sich Gott befände, den übrigen Räumen gleich, dann erforderte es ein besonderes determinierendes Prinzip, damit Gott mit diesem bestimmten Raume unter Ausschluß aller übrigen (Räume) ausgestattet werde. Dieses determinierende Prinzip müßte notwendigerweise ein frei wählendes sein. Jedes Wirkliche aber, das Handlung eines frei Wollenden ist, muß zeitlich entstanden sein. Der Umstand also, daß sich Gott in einem Raume befindet, muß zeitlich geworden sein, was jedoch unmöglich ist. Wenn ferner der Raum, den Gott einnimmt, sich von allen übrigen Räumen unterscheidet, muß er real existieren; denn in einem rein negativen ist eine Unterscheidung undenkbar. Wenn jenes Wirkliche ferner kein Objekt eines sinnlichen Hinweises sein könnte (als hier oder dort), müßte dasselbe auch von dem, an jenem realen Orte Vorhandenen gelten. Wenn jenes Ding sich daher per se (d. h. auf Grund seines Wesens) so verhielte (d. h. räumlich wäre), müßte es ein Körper sein. Wenn wir daher annehmen, daß Gott an diesem realen Raume (der ein Körper sein müßte) vorhanden sei, müßte er Inhärens einer körperlichen Substanz sein, was unmöglich ist. Wenn jenes Ding sich aber per accidens so verhielte, müßte es ein Akzidens sein, das einer körperlichen Substanz anhaftete. Wenn daher Gott diesem Dinge inhärierte, müste Er in dem Inhärens einer körperlichen Substanz inhärieren (also accidens accidentis corporis sein). Gott wäre also indirekt Inhärens eines Körpers.[1]

---

[1] Túsi: Alle diejenigen, die Gott als einen Körper bezeichnen, stimmen darin überein, daß Gott eine bestimmte räumliche Richtung einnehme. Die Anhänger des Karrám (abu Abdallah ibn el Karrám) waren jedoch verschiedener Ansicht. Ibn Haiṣam (hier Haiḍam genannt — Muhammad) lehrte: Gott befindet sich in einer bestimmten Richtung oberhalb des himmlischen Thrones. Diese Richtung ist unendlich. Auch in der Breite dehnt sie sich unendlich aus. Seine Anhänger lehrten: Diese Entfernung ist eine endliche. Alle lehrten gemeinsam: Fünf Richtungen könne Gott nicht einnehmen. Sie sagten von ihm nur die Richtung des Unten aus, die der Ort eines außergöttlichen Dinges ist (und daher die Gottheit von unten begrenzt) — der Thron Gottes. Die übrigen Anhänger des Haiṣam lehrten: Gott befinde sich auf dem Throne. Andere behaupten, er besitze eine bestimmte Gestalt. Sie sprechen ferner von seinem Gehen und Kommen. Das Beweisverfahren Rázis, das von der Negation des Räumlichseins auf das Nichtvorhandensein einer räumlichen Richtung schließt, ist eine Wiederholung der Thesis (eine petitio principii). Wenn ferner die Determinierung mit einem bestimmten Raume, den Gott einnehmen soll, auf seinem freien Willen beruht, so ergibt sich nicht, daß ein besonderes fremdes Prinzip zu seinem Wesen hinzutritt, das ihm die Determination verleiht. In der gleichen Weise lehren jene betreffs der freien Wahl Gottes, die das eine von zwei durchaus gleichstehenden Objekten wählt, ohne durch ein ausschlaggebendes Prinzip zu demselben determiniert zu werden. — Wenn der Raum kein realer ist, kann das anfangslose Vorhandensein Gottes in ihm nicht geleugnet werden, in der gleichen Weise nämlich, wie man auch von seinem Räumlichsein

Diejenigen Korantexte, die von der Körperlichkeit und seiner räumlichen Richtung sprechen, sind kein gültiger Gegenbeweis gegen die durchschlagenden philosophischen Beweise (die gegen die Körperlichkeit Gottes sprechen). Sie lassen keine Möglichkeit der Umdeutung zu (während die Korantexte umgedeutet werden können). In schwierigen Fällen muß man die Erkenntnis jener Koranaussprüche der Weisheit Gottes überlassen, (da alle menschliche Erkenntnis die in Frage kommenden Schwierigkeiten nicht lösen kann). Dies ist das System der altorthodoxen Theologen — oder man versucht in selbständiger Weise eine Umdeutung jener Aussprüche betreffs einzelner Fälle ihrer Anwendung (im Gegensatz zu ihrer Interpretation in abstracto, die keine Umdeutung zuläßt). Dieses ist die Lehre der meisten spekulativen Theologen der alten Schule. Die von ihnen aufgestellten Interpretationen von Korantexten sind in den bekannten umfangreichen Abhandlungen abschließend dargestellt.

Die zeitlich entstehenden Dinge können dem Wesen Gottes nicht inhärieren. Diese Thesis richtet sich gegen die Schule des Karrâm. Für unsere Behauptung spricht folgender Beweis: Wäre das Besagte möglich, dann bildete jene Möglichkeit selbst ein notwendiges Akzidens des Wesens Gottes. Sie müßte also von Ewigkeit in diesem Wesen aktuell vorhanden sein. Dieses ist jedoch unmöglich; denn Voraussetzung für das ewige Inhärieren jener Möglichkeit in dem Wesen Gottes ist, daß die zeitlich entstehenden Dinge ebenfalls ewig sein könnten, was undenkbar ist, denn unter Ewigkeit eines Dinges versteht man, daß dasselbe keinen ersten Augenblick in seiner Existenz be-

---

in übertragenem Sinne) spricht. Wenn sich ferner der Raum Gottes von den übrigen Räumen unterscheidet, so ergibt sich daraus noch nicht, daß derselbe real sein müsse. Denn auch unreale Dinge können sich voneinander unterscheiden und zwar je nachdem die Objekte, auf die sie sich beziehen, verschieden sind. Wenn ferner der Raum kein Objekt eines sinnlichen Hinweises sein kann, so folgt daraus nicht, daß auch der räumliche Gegenstand nicht mit einem sinnlichen Hinweise bezeichnet werden kann. Es ist nämlich möglich, daß beide, Raum und räumlicher Gegenstand Objekt eines solchen Hinweises werden, wenn jener Gegenstand in den Raum eintritt. In der gleichen Weise stellt man betreffs der Wesensform und der Hyle Behauptungen auf. (Nur dann, wenn beide vereinigt sind, sind sie real vorhanden.) Râzi stellte noch einen weiteren Einwand gegen die Realität des Raumes auf, indem er behauptete, wenn man auf den Raum in sinnlicher Art hinweisen könnte, müsse derselbe eine körperliche Substanz oder ein Akzidens sein. Diese Schwierigkeit gehört nicht an diese Stelle (d. h. betrifft nicht den Raum Gottes). Sie bezieht sich vielmehr auf die Räume aller Körper. Eine weitere Möglichkeit bleibt jedoch noch bestehen (— datur tertium), nämlich die, daß ein leerer Raum vorhanden sei —. Der Hauptbeweis in jenem Probleme ist folgender: Derjenige Gegenstand, der eine räumliche Richtung einnimmt, muß aufnahmefähig sein für die Zerteilung und die figürliche Gestaltung. Ferner ist er unzertrennlich mit den bekannten Seinsweisen verbunden (Zusammensetzung, Trennung, Bewegung und Ruhe). Alles dieses ist jedoch betreffs Gottes, des notwendig Seienden, unmöglich.

sitzt. Unter zeitlichem Entstehen versteht man jedoch, daß ein solcher erster Augenblick vorhanden ist. Es ist daher unmöglich, daß diese beiden kontradiktorischen Bestimmungen einem Dinge gleichzeitig inhärieren. Man könnte folgendes einwenden: Die Welt ist per se möglich. Aus diesem Grunde läßt sich jedoch nicht ableiten, daß ihre Existenz von Ewigkeit möglich sei. So könnte es auch in diesem Falle sein. Ferner behaupten wir: Die Möglichkeit, daß ein Wesen mit einer Eigenschaft ausgestattet werde, hängt ab von der Möglichkeit der Existenz dieser Eigenschaft in sich selbst. Andernfalls könnte man von dem einen dieser beiden auf das andere schließen. Darauf antworten wir: Das Wesen Gottes kann von Ewigkeit her mit dieser Eigenschaft ausgestattet sein. Wäre sie in sich selbst möglich, dann müßte auch jenes Wesen für dieselbe aufnahmefähig sein. Daraus ergibt sich aber nicht, daß jene Eigenschaft in sich selbst vorhanden sei. (Aus der logischen Richtigkeit der Konsequenz eines Bedingungssatzes ergibt sich nicht die reale Tatsächlichkeit und Wirklichkeit dessen, was der Bedingungssatz ausdrückt.) Ferner behaupten wir: Wenn deine Auseinandersetzungen deine Thesis beweisen, dann ist in ihnen mit demselben Rechte etwas enthalten, was für unsere Thesis spricht. Dieses ergibt sich auf verschiedene Weise. Erstens: Die Welt ist zeitlich entstanden. Folglich war Gott nicht von Ewigkeit her damit tätig, die Welt zu erschaffen; denn ein Handelnder ohne Handlung ist undenkbar. Nachdem also Gott nicht tätig war in der Erschaffung der Welt, wurde er darin tätig. Dieses Tätigsein ist nun aber eine positive Eigenschaft. Folglich muß dieselbe im Wesen Gottes zeitlich entstanden sein (was seiner Unveränderlichkeit widerspricht). Zweitens: Gott war nicht von Ewigkeit her wissend, daß die Welt real existiere; denn diese Erkenntnis wäre (vor der Erschaffung der Welt) ein Irrtum gewesen. Ein solcher ist aber für Gott unmöglich. Darauf wurde also Gott (nachdem die Welt ins Dasein getreten war) wissend, daß sie real existiere. (Es muß also eine Veränderung im Wesen Gottes eingetreten sein.)

Drittens: Gott erschaute die reale Welt vor ihrer Existenz noch nicht, noch hörte er wirkliche Klänge;[1] denn das Erschauen des Weltalls als eines real existierenden Objektes, obwohl dasselbe nicht wirklich existiert, ist ein Fehler (eine Halluzination). Für Gott ist ein solcher undenkbar. Nach dem Entstehen der Welt und der Klänge wurde Gott dann betreffs ihrer sehend und hörend. (Sein Wesen müßte also einen Zuwachs an Bestimmungen erhalten haben.) Viertens: Gott kann von Ewigkeit her nicht den Satz aussprechen: Wir haben den Noah bereits als Propheten gesandt; denn dieser

[1] Der Koran legt Gott das Sehen und Hören als Eigenschaften bei.

Ausspruch berichtet von einem vergangenen Ereignisse. In der Ewigkeit ist eine solche Aussage aber eine Lüge, die für Gott undenkbar ist. Nachdem nun Gott den Noah als Propheten gesandt hatte, konnte er jene Aussage aussprechen. Fünftens: Gott war von Ewigkeit her nicht damit beschäftigt, dem Zaid und Omar Gebote zu geben, wie z. B.: Vollführt das Gebet und gebet Almosen; denn einen Nichtexistierenden anzureden und ihm Vorschriften zu machen, ist eine Dummheit. Für den Allweisen ist dieses jedoch unmöglich. Als die Menschen sodann im Laufe der Zeit entstanden, gab er ihnen Vorschriften[1] (115). Die Antwort lautet: Die Möglichkeit der Existenz der Welt ist kein gültiger Einwand in unserer Frage; denn die Welt war vor ihrem zeitlichen Entstehen eine reine Negation. Man kann von ihr also weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit aussagen. Es wurde behauptet: Die Möglichkeit, Gott eine Eigenschaft beizulegen, ist verschieden von der Existenz dieser Eigenschaft. Darauf antworten wir: Um dieses Problem streiten wir nicht. Die erste Möglichkeit setzt jedoch die zweite voraus; denn die Möglichkeit, einem Subjekte eine Eigenschaft beizulegen, setzt voraus, daß diese Eigenschaft einen realen Inhalt besitze. Dieses letztere setzt wiederum voraus, daß dieselbe real existiere. Die vorgebrachten Schwierigkeiten weisen ein gemeinsames Prinzip auf. Dieses besagt: das sich Verändernde ist die Relation der Eigenschaften zu den Dingen, nicht etwa diese Eigenschaften selbst. (Wenn betreffs Gottes also eine Veränderung vor sich geht, so trifft diese Veränderung weder das Wesen Gottes noch seine Eigenschaften, sondern nur die Relationen dieser Eigenschaften zu den veränderlichen Dingen.) Ferner haben wir bereits bewiesen, daß die Relation keine reale Existenz in der Außenwelt besitze.[2]

---

[1] Túsi: Die Möglichkeit, einem Subjekte eine Eigenschaft beizulegen, ist eine Relation. Die Relationen existieren nun aber nach Rázi nicht real, und etwas Unreales kann in der Ewigkeit nicht wirklich werden. Aus dem Umstande also, daß man Gott die zeitlich entstehenden Dinge wie Eigenschaften beilegen kann, ergibt sich nicht, daß dieselben in der Ewigkeit real vorhanden wären, noch auch außerhalb der Ewigkeit und zwar nach der Lehre Rázis selbst. Existierte ferner die genannte Eigenschaft real, dann genügte es nicht, daß sie ewig sei. (Sie muß vielmehr mit dem Wesen Gottes identisch sein.) Rázi stellt sodann den Einwand auf: Die Möglichkeit, Gott in diesem Sinne Eigenschaften beizulegen, ist verschieden von der realen Existenz der Eigenschaften selbst. Daraus, daß das eine von diesen zwei Dingen ewig real ist, folgt nicht, daß dieses auch von dem anderen gelte. Dieser Einwand ist nichtig.

[2] Túsi: Die Antwort Rázis, die Möglichkeit, einem Subjekte eine Eigenschaft beizulegen, setzt die Möglichkeit der Existenz dieser Eigenschaft voraus — ist wertlos; denn die Möglichkeit, daß das Objekt der Macht von dem Freiwirkenden und Mächtigen erzeugt werde, setzt die Existenz dieses Objektes nicht voraus, noch auch die Möglichkeit seiner Existenz im allgemeinen. Sie setzt nur voraus,

Alle Theologen stimmten darin überein, daß Gott keinen Schmerz empfinden kann. Die griechischen Philosophen legten Gott rein geistige Genüsse bei, während die übrigen dieses in Abrede stellten. Unsere Lehre lautet: Genuß und Schmerz gehören zu den Begleiterscheinungen der guten Disposition der körperlichen Mischung resp. ihrer Disharmonie. Diese Vorgänge sind aber nur in einer körperlichen Substanz denkbar. Dieser Beweis ist jedoch sehr kraftlos; denn man könnte einwenden: Es ist zuzugeben, daß die Harmonie der Mischung den Genuß hervorruft. Aus der Vernichtung einer einzigen Ursache ergibt sich jedoch nicht die Negation der Wirkung (da dieselbe auch auf andere Ursachen zurückgeführt werden könnte). Der Hauptbeweis lautet: Jenes Lustgefühl müßte ewig sein. Dann bildete es aber ein Motiv zur Handlung betreffs des Objektes der Lust und Gott müßte dieses Objekt hervorbringen, bevor er es in der Tat hervorgebracht hat, denn das Motiv, jenes Objekt hervorzubringen, muß vor jener Lust real existieren. Ferner darf kein Hindernis vorhanden sein. Das Hervorbringen eines Dinges vor seinem Hervorbringen ist jedoch unmöglich. (Motiv des Wirkens und Wirken würden in Gott eine zeitlich aufeinanderfolgende Kette von Momenten bilden, was undenkbar ist.) Ist die Lust aber eine zeitlich entstehende, dann müßte Gott das Substrat zeitlich entstehender Akzidenzien sein. Die Philosophen der griechischen Richtung behaupten: Dieser Beweis widerlegt nicht die Möglichkeit des Schmerzes für Gott. Was ferner die Lust angeht, so lehren wir nicht, daß Gott dadurch Lust empfinde, daß er ein anderes Ding erschaffe. Wir stellen vielmehr die Thesis[4] auf: Das Erkennen Gottes bewirkt wegen seiner absoluten Vollkommenheit eine Lustempfindung. Der von euch aufgestellte Beweis widerlegt unsere Thesis (von der rein geistigen Lust) nicht. Jeder, der sich

---

daß jenes Objekt an und für sich existieren könne (d. h. keine innere Unmöglichkeit aufweise), wenn auch ein äußeres Hindernis oder eine nichterfüllte Bedingung diese Existenz unmöglich machen sollte. Der inneren Möglichkeit des Objektes steht dieses nicht entgegen. Râzi behauptet ferner: Die Möglichkeit der Existenz der Welt sei kein gültiger Einwand. Diese Behauptung ist unrichtig; denn der Schöpfer verhält sich von Ewigkeit so, daß die Wirkung von ihm ausgehen kann und zwar in der Ewigkeit. Unter dem Ausdrucke: die Möglichkeit der Existenz der Welt in der Ewigkeit versteht man nur, daß diese Wirkung (die Welt) aus ihrer Ursache in Ewigkeit hervorgehen könne. Die Antworten Râzis auf die anderen Einwände (die eine Veränderung in Gott erweisen wollen) sind zutreffend. Die Relationen können nämlich eine Veränderung erleiden und eine Vielheit in sich aufnehmen auf Grund der Veränderung und der Vielheit des äußeren Terminus der Relation (ohne daß sich also der Träger dieser Relation, Gott, innerlich verändere oder eine Vielheit annehme). Der Hauptbeweis in diesem Probleme ist die Voraussetzung, daß eine Veränderung im Wesen Gottes trotz der Veränderung der Relationen nicht möglich sei, weil andernfalls Gott sich in seinem Wesen passiv verhalten (d. h. eine Einwirkung erleiden) müßte.

nämlich irgendeine Vollkommenheit vorstellt, empfindet Freude und jeder, der sich eine Unvollkommenheit denkt, Schmerz. Wenn nun die Vollkommenheit Gottes die allergrößte ist und das Erkennen seiner eignen Vollkommenheit erhabener als alle Wissenschaften, weshalb sollte es dann nicht möglich sein, daß sich daraus für Gott die höchste Lust ergebe. Antwort: Dies ist nach gemeinsamer Lehre der muslimischen Gemeinde unrichtig.[1]

Alle Theologen stimmten darin überein, daß man der Gottheit weder Farbe noch Geschmack, noch Geruch beilegen könne. Der Hauptbeweis dieser Thesis ist der consensus der Gläubigen[2] (116). Die Gefährten des Propheten lehrten: Die Farbe ist ein Genus, unter das eine Anzahl von Arten fallen. Die einen bedeuten nicht etwa in Beziehung auf einige eine Vollkommenheit, in Beziehung auf andere eine Unvollkommenheit. Ferner setzt die Eigenschaft, handelnd zu sein, nicht voraus, daß irgendein Ding aus ihr real entstanden sei.

[1] Túsi: „Diejenige Lust und Unlust, die Begleiterscheinungen der körperlichen Mischung darstellen, sind zweifellos in Gott unmöglich. Rázi behauptet: Ist die Lust eine ewige, dann muß Gott das Objekt der Lust (ein zeitliches Ding) früher (weil von Ewigkeit) erschaffen, als er es wirklich erschaffen hat; denn das Motiv zur Lust muß früher sein als das Motiv zur Handlung des Hervorbringens. Diese Behauptung ist nur dann zutreffend, wenn das Objekt der Lust aus dem Wirken Gottes entsteht. In gleicher Weise ist sie dann zutreffend, wenn das Motiv zum Hervorbringen sich beständig erneuerte und von dem Motive zur Lust verschieden wäre, oder wenn das Motiv zum Hervorbringen ebenfalls ewig wäre, jedoch erst dann ausreichend, das „Hervorbringen" in Tätigkeit zu versetzen, wenn das Objekt der Lust bereits existiert. Wenn aber beide Motive durchaus zusammenfallen, ergibt sich der von Rázi angegebene Widerspruch nicht. Die weitere Behauptung des Philosophen: „Dieser Beweis widerlegt nicht die Möglichkeit des Schmerzes" ist nur dann angebracht, wenn der Schmerz kein Motiv besizt, das ihn hervorbringt. Dann erst folgt jener Widerspruch nicht. Die weitere Auseinandersetzung Rázis: Die griechisch gerichteten Philosophen lehren: Das Erkennen Gottes bewirkt usw. besagen: Lust und Unlust, die durch die Erkenntnis der Vollkommenheit resp. des Mangels hervorgerufen werden, haben in Gott keinen vernünftigen Sinn; denn Gott ist absolut frei von jeder Passivität (daher auch von den passiones). Die Berufung auf den Consensus der Gläubigen hat nur Wert in der Frage, ob man die Worte Lust und Unlust von Gott aussagen dürfe; denn nur solche Attribute, die der Koran erlaubt, können Gott beigelegt werden. Sie besitzt aber keinen Wert bezüglich dessen, was die Philosophen griechischer Richtung aufstellen (d. h. betreffs der Sache, abgesehen von den Worten). Der Schmerz ist das Erfassen eines widerstrebenden (nicht konformen) Objektes. Da es nun für Gott kein solches gibt, kann er keinen Schmerz empfinden."

[2] Túsi: „Das sich Berufen auf den Consensus (also eine Autorität) ist bei Dingen, die der natürliche Menschenverstand erfassen kann, (zumal) wenn dieselben evident sind, nicht (diese Negation fehlt im Texte, da sie dem Herausgeber wohl zu liberal klang) erforderlich. Der Hauptbeweis in diesem Problem lautet: Gott kann kein Substrat äußerer Akzidenzien sein, da sein Wesen keine Passivität annehmen kann."

Bei dieser Sachlage ist das eine nicht eher dazu angetan real zu sein als das andere. Daraus ergibt sich, daß (an und für sich betrachtet) keine von ihnen real vorhanden ist. Jemand könnte einwenden: Du behauptest, daß das eine eher zum Sein berufen sei als das andere nach Maßgabe des Dinges in sich oder deines Verstandes (in ordine reali vel logico). Das Erste erfordert einen besonderen Beweis. Weshalb wäre es nicht möglich, daß das Wesen Gottes eine bestimmte Farbe erforderte, ohne daß man das Weshalb und die innere Notwendigkeit dieser Forderung einsieht. Das Zweite (d. h. obiges Urteil, insofern es nur subjektive Gültigkeit hat) wird zugegeben. Aus ihm resultiert jedoch nur, daß wir jenes bestimmte Objekt (das der Gottheit zukommen soll) nicht kennen. Es ergibt sich aber nicht, daß dieses auch in der Außenwelt nicht existieren soll.

. .

b) Die Lehre über die positiven Eigenschaften Gottes.

Alle Theologen stimmen darin überein, daß Gott freie Macht zum Handeln besitzt. Diese Thesis widerspricht allen Philosophen griechischer Richtung (die die Freiheit Gottes leugnen). Unser Beweis ist folgender: Die Welt erfordert ein wirkendes Agens, um ins Dasein zu treten. Dieses wirkende Agens verhält sich nun entweder so, daß man von ihm aussagen kann, die Wirkung ging aus ihm hervor, indem es zugleich unmöglich war, daß sie nicht aus ihm hervorginge, oder sie ging aus ihm hervor. indem dieses letztere gleichzeitig möglich war. Das erste ist unrichtig; denn wenn die Tätigkeit Gottes in der Hervorbringung der Welt nicht von einer bestimmten Bedingung abhängt, ergibt sich, daß die Welt ebenso ewig sein müsse, wie jene Tätigkeit. Die Thesis von der Ewigkeit der Welt haben wir aber bereits widerlegt. Wenn jene Tätigkeit aber von einer besonderen Bedingung abhängt, dann gilt betreffs der letzteren: Ist dieselbe ewig, so läßt sich dieselbe Konsequenz gegen uns deduzieren, daß auch die Welt ewig sein müsse. Ist sie aber zeitlich entstanden, dann ist die Diskussion betreffs ihres zeitlichen Entstehens dieselbe, wie betreffs des ersten Falles (indem aus einer ewigen Tätigkeit Gottes eine zeitliche Welt hervorgehen soll). Daraus ergibt sich eine unendliche Kette, deren Glieder entweder alle gleichzeitig existieren — dies ist unmöglich — oder zeitlich nacheinander folgen, ohne daß sie zu einem ersten Gliede gelangen. Daraus ergäbe sich also, daß zeitlich entstehende Dinge vorhanden wären, deren Kette kein erstes Glied aufweist. Da nun dieser Fall als ungültig erwiesen worden ist, ergibt sich die Richtigkeit des anderen (daß nämlich bei der Tätigkeit Gottes die Möglichkeit gegeben ist, daß sie auch nicht stattfinden kann).

Unter dem Begriffe der freien Macht verstehen wir nichts anderes als dieses.[1]

Man könnte den Einwand erheben, weshalb wäre es nicht möglich, daß das Agens ein notwendig wirkendes sei? Rázi behauptet zwar: Aus der Ewigkeit eines solchen Agens ergibt sich die Ewigkeit der Welt. Darauf antworten wir: Die Welt besitzt entweder von Ewigkeit die Möglichkeit zu existieren oder nicht. Im ersten Falle ist also die Ewigkeit der Welt nichts Unmögliches. Wir nehmen daher diese Konsequenz als zutreffend an. Der zweite Fall hat als Basis diejenige Möglichkeit zu existieren, die der Welt per se zukommt (der Welt kann also auf Grund ihres eigenen Wesens nur eine zeitlich entstehende Existenz zu eigen sein). Wenn es sich aber so verhält, dann ergibt sich aus der Ewigkeit des Agens nicht die Ewigkeit der Welt: denn in dem Hervorgehen der Wirkung aus dem Agens ist ebensowohl die Kontingenz der Wirkung als auch die Existenz des Agens in Rücksicht zu ziehen. Dieses wird noch durch folgendes bestätigt: Der in freier Weise Mächtige ist nach deiner Ansicht ein solcher, von dem das Erschaffen bewirkt werden kann. Gott ist nun aber von Ewigkeit her frei — mächtig. Aus der Ewigkeit seiner Macht ergibt sich daher also nicht, daß er auch von Ewigkeit her erschaffen könne. Da sich nun also aus der ewigen Macht nicht ergibt, daß auch die Möglichkeit des Erschaffens von Ewigkeit vorhanden ist,

---

[1] Túsi: „Der Beweis dafür, daß Gott freie Macht zum Handeln besitzt, stützt sich auf die Lehren von dem zeitlichen Entstehen der Welt und der Unmöglichkeit der unendlichen Kette zeitlicher Dinge. Der freie Macht zu handeln Besitzende ist derjenige, für den es indifferent ist, die Handlung auszuführen oder nicht. Unter der freien Macht versteht man diese Möglichkeit (libertas electionis). Die griechisch gerichteten Philosophen leugnen dieses jedoch nicht. Die Meinungsverschiedenheit besteht nur in der Frage, ob die Handlung, wenn die Macht frei zu handeln und der Willensentschluß bereits übereinstimmen (d. h. also wenn ein definitiver Entschluß schon vorliegt), gleichzeitig mit diesen beiden entstehen kann oder nicht, und ob sie dann erst später entsteht. Die griechisch gerichteten Philosophen lehrten nun: Die Handlung kann, ja sie muß sogar gleichzeitig entstehen, wenn die Macht frei zu handeln und der definitive Wille zusammen vorhanden sind. Sie lehren nämlich, das Wissen und die Macht Gottes sind ewig. Zudem ist der Willensentschluß Gottes nichts anderes als eine bestimmte Form des göttlichen Wissens. (Leugnung des Willens als einer besonderen Realität.) Aus diesem Grunde stellten sie die Lehre auf: Die Welt ist ewig (d. h. anfangslos erschaffen). Die orthodoxen Theologen stellten dagegen die Behauptung auf: Es ist unmöglich, daß die Handlung gleichzeitig mit jenen beiden psychischen Funktionen auftritt. Sie kann nur nachher wirklich werden. Aus diesem Grunde lehrten sie: Die Welt muß zeitlich entstanden, sie kann nicht ewig sein; denn das Motiv des Handelns, das zum Erschaffen antreibt, nämlich der feste Willensentschluß kann sich nur auf ein Nichtseiendes richten. Die Erkenntnis dieser Thesis ist etwas Evidentes." Vergl. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, S. 301 ff.

weshalb sollte es dann nicht möglich sein, daß sich ebenso aus der Existenz des Agens die Existenz der Welt in der Ewigkeit nicht notwendig ergibt. Wir geben zu, daß sich aus der Ewigkeit der kausalen Einwirkung die Ewigkeit der Welt notwendig ableiten lasse, wenn nämlich das Eintreten dieser kausalen Funktion nicht von einer besonderen Bedingung abhinge. Weshalb sollte es dann nicht möglich sein, zu lehren: das kausale Einwirken Gottes auf die Existenz des Weltalls setzt eine zeitlich entstehende Bedingung voraus. Das zeitliche Entstehen dieser Bedingung kann nun wiederum von einer anderen Voraussetzung abhängen et sic in infinitum. Die Diskussion über dieses Problem ist identisch mit dem Probleme betreffs der zeitlichen Dinge, die eine Kette ohne erstes Glied bilden sollen. Wir könnten ferner zugeben, daß ein freiwirkendes Prinzip vorhanden sein muß. Weshalb behauptest du aber, daß dieses Prinzip der notwendig Seiende ist? Könnte es nicht ebenfalls möglich sein, zu lehren, der notwendig Seiende bringt auf Grund seines Wesens in notwendiger Weise ein ewiges Wirkliche hervor, das weder Körper noch körperlich ist. Diese erste Wirkung (der Demiurg) ist sodann freiwirkend tätig und sie ist es, die das Weltall erschaffen hat.

Wir könnten ferner zugeben, daß alles von dir Vorgebrachte beweist, daß ein freiwirkendes Prinzip existiert. Ihm steht jedoch in zweifacher Art ein Gegenbeweis gegenüber. Erstens: Man könnte darlegen, daß das Wesen eines frei wirkenden Prinzipes in der von dir (Rázi) angenommenen Weise unmöglich ist. Dieser Beweis kann auf verschiedene Arten geliefert werden. Vereinigt das Prinzip einer Tätigkeit alle notwendigen Bedingungen für das Zustandekommen dieser Tätigkeit in sich und zwar sowohl die negativen, wie die positiven, dann ist die Unterlassung der Handlung unmöglich. (Agens positis omnibus ad agendum non potest non agere.) Wenn daher irgendeine jener Bedingungen nicht zustande kommt, ist die Handlung unmöglich, es sei denn, daß man behauptet: Ein und dasselbe Ding ist manchmal Prinzip der Handlung, manchmal Prinzip der Unterlassung der Handlung, ohne daß irgendein Inhärens in beiden Zuständen vorhanden wäre (welches jenes Subjekt zu dem einen oder anderen determinierte). Es handelt sich vielmehr um ein Überwiegen einer der beiden Wagschalen des Möglichen über die andere, ohne ein ausschlaggebendes Prinzip (also um ein ursachloses Geschehen), was unmöglich ist. Ferner ist die Eigenschaft, Prinzip einer Wirkung zu sein, in dieser Annahme etwas rein Zufälliges (117). Wenn nämlich das Emanieren der Wirkung aus dem Prinzipe von einer neuen Bestimmung abhängt, die zu dem Prinzipe hinzugefügt werden muß, dann ist das ursprünglich vorhandene Prinzip (ohne jene Bestimmung) keine causa adaequata. Hängt dasselbe aber von keiner

solchen Bestimmung ab, dann ist das Hervortreten der Wirkung aus ihm und zwar in einem bestimmten Zeitmomente mit Ausschluß jedes anderen ein reiner Zufall. Wenn man dieses als möglich erklären wollte, ergäbe sich, daß man es ebenfalls für möglich halten müßte, daß ein per se für eine bestimmte Zeit Kontingentes zu einem für eine andere Zeit per se Notwendigen werden könne. Dadurch wird aber die Möglichkeit des Gottesbeweises abgeschnitten. Damit ist also bewiesen, daß die Fähigkeit zu handeln oder nicht zu handeln für das eigentliche Wesen des Freiwirkenden nicht in Frage kommt. Diese Ansicht wird durch folgendes bestätigt: Das System der liberalen Theologen besagt: Wenn man irgendjemanden als einer Belohnung oder überhaupt einer Vergeltung bedürftig erklärt, so ergibt sich daraus für jenen, daß er unwissend und bedürftig ist, Zustände, die für den Ewigen unmöglich sind. Das Prinzip, aus dem ein Unmögliches abgeleitet wird, ist nun aber selbst unmöglich. Daß Gott also jener beiden bedürftig sei, ist unmöglich. Daß jene beiden aber Wirkungen Gottes sind, ist notwendig. Das System der altorthodoxen Theologen (wörtlich: der Leute der Tradition) lautet: Wille und Macht Gottes erstrecken sich auf das Hervorbringen individueller Dinge. Dabei ist es unmöglich, daß sich die Eigenschaften Gottes verändern. Daher ist also die Eigenschaft, wirkendes Agens zu sein, für Gott notwendig (und unveränderlich), ihr Kontrarium unmöglich. Ferner ist die Möglichkeit eines unschlüssigen Hin- und Herschwankens Gottes abzuweisen. Die Gesamtheit der Theologen lehrt ferner: Gott ist von Ewigkeit wissend, welche individuellen Dinge ins Dasein treten werden und welche nicht. Aus dem Umstande, daß das Wissen Gottes sich nicht verändern kann, ergibt sich dabei, daß auch das gewußte Objekt keine Veränderung erleiden kann. Die Macht des Handelns, die sich auf ein unmögliches Objekt erstreckt, ist ebenfalls unmöglich. Daher kann man die Fähigkeit des Handelns betreffs der beiden Extreme (des Seins oder Nichtseins) nach allen Systemen nicht in Rücksicht ziehen (d. h. sie ist nicht vorhanden, da sie in sich ein Unschlüssigsein und eine Kontigenz bedeutet).[1]

[1] Túsi: Die erste Schwierigkeit ist folgende: Das zeitliche Entstandensein der Welt ist kein Beweis für die freie Wahl des Schöpfers. Ist nämlich die Wirkung trotz des Vorhandenseins der freien Macht und des antreibenden Motives eine in sich unmögliche, weil es z. B. unmöglich ist, daß das Motiv auf das Dasein gerichtet ist (sondern eventuell nur dazu antreibt, an einem bereits Vorhandenen etwas zu verändern), dann ist ebendiese Wirkung trotz eines notwendig wirkenden Agens eine unmögliche, da es unmöglich ist, ein bereits Vorhandenes (das reale Objekt, an dem die Umgestaltung vorgenommen werden soll) vorhanden zu machen. Daher beweist also das zeitliche Entstehen nicht die freie Wahl des Schöpfers. Ebenso wie nämlich die Verhältnisse des frei wählenden Agens liegen, liegen auch die des notwendig wirkenden. Die Unmöglichkeit, daß die Handlung

Die Fähigkeit des Handelns, die sich auf die zwei Extreme in indifferenter Weise erstreckt (d. h. die Indifferenz des Subjektes), ist entweder vorhanden, wenn die eine der beiden Möglichkeiten (das Sein oder das Nichtsein der Handlung — also sensu composito —) vorhanden ist oder vorher. Der erste Fall ist abzuweisen; denn wenn die eine der beiden Möglichkeiten aktuell vorhanden ist, ist sie (sensu composito) notwendig, ihr Kontrarium unmöglich. Die Möglichkeit eines Hin- und Herschwankens von seiten des handelnden Subjektes zwischen dem Notwendigen und Unmöglichen ist aber undenkbar. Der zweite Fall verhält sich ebenso unannehmbar; denn die Bedingung für das aktuelle Eintreten in der Zukunft ist ein Wirklichwerden des Zukünftigen, das für den jetzigen Augenblick unmöglich ist. Ein Ding, das aber von einem Unmöglichen abhängt, ist auch seinerseits unmöglich. Daher ist sein Eintreten jetzt unmöglich, wenn es die Bestimmung trägt, daß es erst in der Zukunft wirklich werden soll. Etwas Unmögliches kann nun aber nicht Gegenstand einer Fähigkeit sein.

Drittens: Wir hatten behauptet, der frei Mächtige muß zwischen Handlung und Unterlassung zunächst unschlüssig sein. Dieses trifft jedoch nur dann zu, wenn Handlung und Unterlassung in seiner Macht ständen. Die Unterlassung kann jedoch nicht Gegenstand einer freiwirkenden Macht sein; denn sie ist ein Nichtsein und daher reine Negation. Es ist ferner gleichgültig zu behaupten, es existiert kein wirkendes Agens, und: es wirkt eine negative Einwirkung auf ein Objekt. Der Ausdruck, „ein Ding wurde nicht erschaffen" bedeutet, es blieb in dem ursprünglichen Nichtsein. Wenn daher das Nichtsein, das gegenwärtig vorhanden ist, identisch ist mit dem früheren, kann das Ding nicht von einem frei Mächtigen herstammen; denn das Hervorbringen eines bereits Vorhandenen ist unmöglich. Dadurch wurde bewiesen, daß die Unterlassung einer Handlung kein

---

eine ewige sei, trifft ja beide in gleicher Weise. Die Antwort lautet: Daß die Wirkung mit einer notwendig wirkenden Ursache *gleichzeitig* ist, ist unabweisbar und enthält nicht den Widerspruch, etwas bereits Vorhandenes vorhanden zu machen. Sie ist vielmehr ein Wirklichwerden, das auf ein anderes Wirklichsein folgt und es *ersetzt*. Es ist daher nur dann und deshalb möglich, wenn und weil es eintritt, ohne mit dem anderen gleichzeitig zu sein. Daß es also nicht gleichzeitig sein kann, muß daher auf einer anderen Voraussetzung beruhen. Daraus ergäben sich aber zeitlich entstehende Dinge, deren Kette kein erstes Glied aufwiese — eine Unmöglichkeit (denn jede Bedingung würde von einer anderen abhängen). Kurz: Wenn das Agens mit *Notwendigkeit* wirkt, ist die Welt *anfangslos* entstanden oder nur dann *in der Zeit*, wenn sie eine unendliche Kette zeitlicher Dinge voraussetzt. Wir haben nun aber bewiesen, daß die Welt keine ewige sein kann und daß eine unendliche Kette zeitlicher Dinge undenkbar ist. *Daher* ist es unmöglich, daß Gott eine notwendig wirkende Ursache darstelle. Er muß demnach ein frei wählender sein; denn ein drittes gibt es nicht.

Objekt einer freiwirkenden Macht ist. Unter diesen Umständen ist es aber nicht zulässig, zu behaupten, der Freihandelnde sei derjenige, der unschlüssig zwischen Handeln und Unterlassen steht. Man könnte ferner den Einwand erheben, die Unterlassung ist die positive Vollbringung des Kontrariums der Handlung (also nicht etwas rein Negatives). Der Freihandelnde schwankt also zwischen den beiden Möglichkeiten der Vollbringung der Handlung und der Vollbringung ihres Kontrariums. Darauf antworte ich: Daraus ergibt sich gegen dich, daß das freihandelnde Subjekt nie frei sein kann von der Ausführung einer von zwei konträren Handlungen. Ferner ergibt sich entweder die Ewigkeit der Welt oder die Ewigkeit ihres Kontrariums. Du behauptest aber keine dieser beiden Thesen (folglich muß das Prinzip, aus dem diese unannehmbaren Konsequenzen gezogen werden, falsch sein).

Die zweite Art der Objektionen ist folgende: Wir könnten zugeben, daß der Begriff eines Freihandelnden logisch denkbar sei. Jedoch ist es unmöglich, seine Existenz nachzuweisen und zwar aus folgenden Gründen: Erstens: Wäre Gott freihandelnd, dann müßte diese Eigenschaft der Freiheit im Handeln entweder ewig sein oder nicht. Das erste ist nun aber unmöglich; denn wenn ein Subjekt die Fähigkeit hat, eine Kausalfunktion auszuüben, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die Wirkung möglich ist. In der Ewigkeit besteht nun aber diese Möglichkeit nicht; denn unter diesem Begriffe versteht man, daß ein Ding kein erstes Glied in der zeitlichen Kette seiner Existenz besitzt, während zeitlich entstanden dasjenige ist, dem ein solches Glied vorausgeht. Es ist also ein Widerspruch, diese beiden Bestimmungen (Ewigkeit und Zeitlichkeit) in einem Subjekte zu vereinigen. (Eine ihrem Wesen nach zeitliche Wirkung kann daher nicht ewig sein.) Auch der zweite Fall ist unmöglich; denn wenn die Freiheit im Handeln nicht ewig ist, muß sie zeitlich entstanden sein: Dann aber müßte sie eines wirkenden Agens bedürfen, um ins Dasein zu treten. Ist nun dieses Agens ein freiwählendes, dann kehrt dieselbe Schwierigkeit wiederum zurück. Ist es aber ein mit Notwendigkeit wirkendes, dann ist also das erste Prinzip (wie es die heidnischen Philosophen lehrten) eine notwendig wirkende Ursache. Man könnte ferner einwenden: In Ewigkeit vermag das erste Prinzip Dinge hervorzubringen und zwar für die ganze Dauer der Ewigkeit. Daraus ergibt sich, daß die Unmöglichkeit des Eintretens der Wirkung, wenn die Wirkursache vorhanden ist, vielfach auf einem Hindernisse beruht. Darauf erwidere ich: Ist dieses Hindernis auf Grund seines Wesens vergänglich, so wollen wir einmal annehmen, es sei entfernt worden. Dann also ist die ewige Handlung möglich (die eine ewige Welt zur Wirkung hat). Dies ist aber ein Widerspruch (da die Welt nur zeitlich sein kann). Wenn

dieses Hindernis nun aber auf Grund seines Wesens nie entfernt werden kann, so wollen wir es einmal als existierend annehmen. Dann aber ist es notwendig, daß es sich so für die Dauer der ganzen Ewigkeit verhalte. Könnte es nämlich zu einem Kontingenten und Veränderlichen werden, dann müßte man behaupten können, die Welt war per se unmöglich und wurde dann zu einer notwendigen.

Zweitens: Das Objekt einer freiwirkenden Macht muß sich von einem anderen unterscheiden; denn die Macht und Fähigkeit des Freimächtigen über dieses Objekt ist eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Solange sich nun aber der Terminus einer Relation nicht von einem anderen Terminus unterscheidet, ist es unmöglich, daß er durch diese bestimmte Relation mit Ausschluß jeder anderen gekennzeichnet werde. Der Freiwirkende vermag also nicht die Bewegung und das Schwarze gleichzeitig (als ein einziges Objekt seiner Tätigkeit) auszuführen, wie er ebensowenig das Schwarze und Weiße in der gleichen Weise als ein Objekt vollbringen kann.[1] Daraus ergibt sich nämlich die Forderung, daß der eine Terminus von dem anderen unterschieden sein muß. Ferner muß der Freihandelnde, der die Bewegung hervorbringt, sich von demjenigen unterscheiden, der die Ruhe bewirkt und umgekehrt. Auch daraus ergibt sich, daß das eine Objekt sich von dem anderen deutlich abheben muß. Das Unschlüssigsein zwischen zwei Dingen setzt ferner das Verschiedensein dieser beiden voraus. Dadurch ist also bewiesen, daß eine Unterscheidung notwendigerweise eintreten muß. Jedes Ding, das sich nun aber von einem andern unterscheidet, existiert positiv. Wenn sich daher die Macht der freien Handlung auf dieses Objekt erstreckt, so ist dabei vorausgesetzt, daß dasselbe in sich bereits positiv existiert. Wenn daher umgekehrt das Positivsein (und Unterschiedensein des Objektes) von der freien Macht abhängig und durch sie begründet wäre, ergäbe sich ein circulus vitiosus und das Realmachen eines bereits real Vorhandenen — eine contradictio in adiecto. Man könnte den Einwand erheben: Die Voraussetzung dafür, daß die Tätigkeit sich auf ein Objekt erstrecke, ist die, daß die Wesenheit jenes Objektes bereits konstituiert sei (d. h. in ihrer realen Möglichkeit). Dasjenige, was durch die genannte Tätigkeit dann wirklich wird, ist das Dasein (das der Wesenheit verliehen wird — Gegensatz zwischen essentia und existentia). Darauf antworte ich: Wenn das

[1] Râzi will sagen: Ebensogut wie zwei konträre Objekte klar unterschieden sein müssen, damit eine Handlung möglich wird, gilt dasselbe von zwei beliebigen Objekten, auch wenn sie nicht konträr gegenüberstehen. Sie müssen deutlich unterschieden sein, damit die klar voneinander unterschiedenen Relationen der betreffenden Handlung möglich werden. Eine Relation ist nämlich durch ihren Terminus in ihrem Wesen bestimmt.

Wesen vor der Tätigkeit bereits konstituiert ist, bildet es kein Objekt der freien Macht mehr; denn das bereits Vorhandene kann man nicht mehr vorhanden machen. Das Objekt der Tätigkeit ist daher etwas noch nicht Vorhandenes und zwar entweder das Dasein oder das Aufnehmen des Daseins von seiten der Substanz (wörtlich: das Beeigenschaftetwerden der Substanz durch das Dasein — 118). Dies ist jedoch unmöglich; denn wir haben bewiesen, daß das Objekt der Tätigkeit sich von anderen Dingen unterscheiden muß. Ein solches Ding muß aber positiv sein. Ein Nichtpositives wäre dann also positiv — ein Widerspruch.

Drittens: Wäre Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit mit freiwählender Macht begabt, dann müßte folgendes eintreten: Nachdem Gott ein Ding erschaffen hat, bleibt dasselbe nicht mehr Gegenstand seiner Macht; denn es ist unmöglich, etwas bereits Vorhandenes zu erschaffen. Jene Beziehung der göttlichen Macht auf das Objekt, die als ewig bezeichnet wurde, ist also vernichtet worden. Das Aufhören eines Ewigen ist aber unmöglich. Viertens: Wir haben behauptet, der Allmächtige vermag erschaffend tätig zu sein. Die Eigenschaft, schöpferisch zu wirken, ist daher also nicht gleichbedeutend mit der Wirkung; denn erstens: das Existierendmachen ist eine Eigenschaft des Existierenden. Die Wirkung ist aber keine Eigenschaft Gottes; denn das Weltall ist kein Attribut der Gottheit. Zweitens: Wir behaupten, die Wirkung tritt durch das freischaffende Subjekt aus dem Grunde ins Dasein, weil dieses Subjekt die Wirkung ins Dasein setzte. Wäre also die Bedeutung des Ausdruckes „er hat das Ding erschaffen“ identisch mit der Existenz der Wirkung, dann wäre der obige Ausdruck gleichbedeutend mit dem folgenden: Die Wirkung trat ins Dasein, weil die Wirkung ins Dasein trat — eine Tautologie. Dieses bedeutet also in kurzen Worten: die Wirkung existiert durch sich selbst. Dieses ist jedoch unmöglich. Daraus ist ersichtlich, daß die Eigenschaft, erschaffend zu sein, ein Attribut des Erschaffenden ist. Ist dasselbe nun kontingent und tritt es durch die Wirkung des nach freier Wahl Handelnden auf, dann stellen sich dieselben Möglichkeiten wieder ein (betreffs der Existenz dieses Attributes). Ist das Attribut aber notwendig, dann ist auch die Existenz der Wirkung eine notwendige; denn erschaffend zu sein, ist ohne irgendwelche Existenz des Erschaffenen (der Wirkung einer causa adaequata), unmöglich. So urteilt der natürliche Verstand. Dadurch ist bewiesen, daß das wirkende Agens nur nach Art des Erschaffens tätig ist.

Die Antwort auf diese Schwierigkeit ist folgende: Man hat behauptet, das Weltall kann nicht von Ewigkeit existieren; denn seine ewige Existenz ist unmöglich. (Die Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt liegt nach dieser Auffassung nicht bei Gott und in seinem

freien Willen, sondern in dem Objekte, dessen Existenz einen ersten Moment seines Daseins haben muß und zwar auf Grund innerer Notwendigkeit.) Darauf antworten wir: Es ist unmöglich, daß das Weltall durch eine freischaffende Macht und einen freiwählenden Willen von Ewigkeit erschaffen werde. Daß es aber auf eine notwendig wirkende Ursache zurückzuführen sei, ist nicht unmöglich. Dieses (daß eine freiwählende Ursache nur zeitlich wirkt) genügt also nicht, um zu leugnen, daß die Welt von einer ewigen Ursache anfangslos erzeugt werden könne. (Es müßte ein besonderer Beweis dafür erbracht werden, daß in jener ersten Ursache eine freie Wahl statthat und daß diese ein zeitliches Aufeinanderfolgen bedeutet.) Wir könnten jedoch zugeben, daß dieses (ein anfangsloses Erschaffen) unmöglich sei. Dabei gilt jedoch folgendes: Existierte die Welt um einen Tag früher als sie wirklich existiert hat, so wird sie deshalb nicht ewig. Es wäre ferner notwendig gewesen, daß sie früher ins Dasein trat, als sie zur Existenz gelangte; denn die Ursache war als selbständige vorhanden und das erwähnte Hindernis fehlte. (Die Wirkung mußte also notwendigerweise eintreten.) Früher haben wir bereits die Thesis widerlegt, die besagt, es können zeitliche Dinge in ewiger Kette existieren.

Was nun ferner das Instrument (wörtlich die Vermittelung) der Schöpfung angeht, so stimmen alle Muslime darin überein, daß ein solches unmöglich ist.[1] Die Antwort auf den ersten Gegenbeweis lautet: Weshalb ist es nicht möglich, daß dasjenige wirkende Agens, das alle Bestimmungen des Wirkendseins in sich vereinigt, manchmal die Wirkung hervorbringt, manchmal nicht. Wir haben bereits klar gelegt, daß ein Freiwählender ein solcher ist, der ein ursachloses Geschehen erzeugen kann (wörtlich ein Überwiegenmachen einer der Wagschalen ohne ein ausschlaggebendes Prinzip).[2] Die Antwort auf

[1] Túsi: Die Widerlegung der Lehre von dem Instrumente durch die Berufung auf den consensus der gläubigen Muslime ist nicht angebracht. Der eigentliche Beweis, der jene Thesis widerlegt, ist folgender: Das Instrument der Schöpfung kann nicht ein notwendig Seiendes sein; denn der notwendig Seiende kann nicht mehr als ein Einziger sein. Daher ist also das Instrument ein kontingentes Ding und gehört zum Ganzen des Weltalls. Unter Weltall versteht man nämlich alles, was außerhalb des ersten Prinzipes existiert. Folglich ist es unmöglich, daß das Instrument sich zwischen dem per se notwendig Seienden und der Welt befinde.

[2] Túsi: Der erste Gegenbeweis wird von den wahren Forschern unter den spekulativen Theologen nicht in der Weise widerlegt, wie Rázi es tut. Es handelt sich nämlich dabei um das Problem des Überwiegens einer der beiden Wagschalen des Objektes eines frei Wählenden über die andere ohne ausschlaggebendes Prinzip. Es handelt sich sogar noch um folgendes Problem: Darunter, daß die Wirkursache alle Bedingungen einer Wirkursache in sich vereinigt, versteht man die Sachlage, daß die freiwählende Wirkursache gleichzeitig mit ihrer Macht frei zu handeln genommen wird — die beiden Extreme (d. h. Möglichkeiten) des Objektes verhalten sich zu ihr indifferent — und ferner mit einem antreibenden Motive, welches dem

die zweite Schwierigkeit lautet: Die Fähigkeit zu handeln oder nicht zu handeln ist in Beziehung auf das Objekt positiv vorhanden, bevor die Handlung in das Dasein getreten ist (also sensu diviso). Die Behauptung wurde aufgestellt: Es besteht im jetzigen Augenblicke im handelnden Subjekte keine Fähigkeit, ein Ding zu vollbringen, das erst in der Zukunft sein wird. Dieses geben wir nicht zu. Weshalb wäre es denn nicht möglich, zu behaupten: im jetzigen Augenblicke ist die Fähigkeit vorhanden, jenes Ding später hervorzubringen.[1] Die Antwort auf die dritte Schwierigkeit lautet: Freihandelnd ist derjenige, von dem etwas bewirkt wird, das in sich möglich ist. Die Handlung ist jedoch zweifellos von Ewigkeit möglich. Daher liegt kein Bedenken vor zu behaupten, Gott war von Ewigkeit her befähigt, frei zu handeln und in freier Weise die Welt hervorzubringen. Die Antwort auf die vierte Schwierigkeit lautet: Die Beziehung, die ihr, die Gegner, aufstellt und auf die ihr die Unterscheidung der Objekte des Handelns

---

einen der beiden Extreme das Übergewicht über das andere verleiht (d. h. also sensu composito). Dann also muß die Handlung sich ereignen. Diesem widerspricht nicht die Realität der freien Wahl; denn unter freier Wahl versteht man die Indifferenz der beiden Termini in Beziehung auf die Tätigkeit frei zu handeln allein (also sensu diviso) und das Eintreten derjenigen von beiden Möglichkeiten, auf die sich das antreibende Motiv erstreckt. Wenn wir z. B. das Eintreten der von einem freiwählenden Subjekte vollzogenen Handlung annehmen, dann liegt eine Notwendigkeit vor unter der Voraussetzung, daß die Handlung vollzogen ist (sensu composito). Diese (ontologische) Notwendigkeit widerspricht nicht der freien Wahl (die eine psychologische Indifferenz einschließt). Auf diese Weise ist also die Behauptung widerlegt: „Die Fähigkeit zu handeln und nicht zu handeln (libertas electionis) kann in dem realen Wesen des frei Handelnden nicht beachtet werden (d. h. sie ist dort nicht vorhanden).“ Aus der erwähnten Indifferenz der Handlung ergibt sich nicht, daß die Handlung durch reinen Zufall entstehe; denn die Fähigkeit zu handeln oder nicht zu handeln ist in allen Fällen in Beziehung auf die Eigenschaft der Freiheit (des Subjektes) real vorhanden; die Notwendigkeit ist hingegen in Beziehung auf den Willensentschluß und das Wissen vorhanden (d. h. sensu composito: wenn der Wille sich entschlossen hat, kann er nicht zugleich sich nicht entschließen).

[1] Túsi: Die zweite Schwierigkeit besagte, die Fähigkeit zu handeln und nicht zu handeln ist im Augenblicke des Eintretens der Handlung nicht mehr wirklich; denn das Eintretende ist in diesem Augenblicke ein notwendiges, während sein Oppositum zugleich (sensu composito) unmöglich ist. Dieser Einwand wird durch die Antwort Rázis genügend widerlegt. Das im Augenblicke real Vorhandene ist die Fähigkeit, etwas in der Zukunft hervorzubringen. Diese Theorie läßt sich jedoch auf die Freiheit des Menschen nicht anwenden, wenn man behauptet, dieselbe existiere nur gleichzeitig mit der Handlung (Theorie einiger orthodoxer Theologen). Die richtige Lehre besagt: Das reale Eintreten der Handlung in der Zukunft kann mit der wirklichen Existenz der Freiheit (libertas electionis) im jetzigen Augenblicke vorhanden sein. Es ist jedoch unmöglich, mit dem Eintreten der Handlung im jetzigen Augenblicke. Erst dann ergibt sich etwas Unmögliches.

aufbaut, muß geleugnet werden; denn in der realen Wirklichkeit besteht nur die Fähigkeit frei zu handeln und ihr Objekt. Die Beziehung ist eine rein logische Konstruktion. Die Antwort auf den fünften Einwand lautet: Die Beziehung des handelnden Subjektes zum Objekte ist eine Relation. Die Relationen besitzen nun aber keine reale Existenz in der Außenwelt. Es folgt also aus dem aufgestellten Einwande nicht, daß ein Ewiges in das Nichtsein zurücksinke. Die Antwort auf den sechsten Einwand lautet: Die Eigenschaft des Erschaffens ist eine Relation des göttlichen Wesens zu seiner Wirkung. Die Relationen haben nun aber keine reale Existenz in der Welt der Individuen.[1]

Die Gelehrten stimmten alle darin überein, daß Gott wissend sei. Nur die alten griechischen Philosophen bilden darin eine Ausnahme (119). Für uns spricht folgender Beweis: Die Handlungen Gottes erfolgen nach bestimmten Gesetzen und festen Ordnungen. Jedes handelnde Subjekt, das sich so verhält, ist nun aber wissend. Folglich muß Gott wissend sein. Die erste Prämisse ist der sinnlichen Wahrnehmung, die zweite der Evidenz entnommen. Man könnte den Einwand erheben: Wir geben nicht zu, daß dieses Weltall eine

---

[1] Túsi: Die dritte Schwierigkeit besagte: Der frei Handelnde steht unschlüssig zwischen Handlung und Unterlassung. Die Unterlassung kann nun aber nicht Objekt der freien Macht sein (da sie eine Privation, ein Nichtsein darstellt). Ein frei Handelnder ist ein solcher, der sowohl handeln als auch nicht handeln kann, nicht als ob er die Unterlassung wie etwas Positives ausführte. Rázi brachte in der Antwort darauf dasjenige vor, was er bereits in der Antwort auf die zweite Schwierigkeit erwähnt hat, jedoch unter einer anderen Betrachtungsweise. Er führte aus: Die Fähigkeit, eine Wirkung hervorzubringen, setzt die Möglichkeit derselben voraus. Die Antwort lautet: Die Fähigkeit, von Ewigkeit eine Kausalwirkung auszuüben, enthält einen inneren Widerspruch (da eine Wirkung nur zeitlich sein kann). Aus diesem Grunde kann man allgemein behaupten, wer die Fähigkeit hat, eine Wirkung auszuüben, setzt die Möglichkeit der Wirkung voraus. Die folgende Schwierigkeit besagt: Das Objekt der freien Macht muß sich von anderen unterscheiden. Erst dann kann das Subjekt der freien Handlung sich mit einem bestimmten Objekte im besonderen befassen, um es hervorzubringen. Die Antwort lautet: Die rein begriffliche Unterscheidung der Objekte genügt, um das Handeln zu ermöglichen. Die Realität der Objekte wird dabei nicht vorausgesetzt. Die Antwort Rázis, die die Realität der Beziehungen leugnet, ist in diesem Falle ungenügend. Die fünfte Schwierigkeit lautet: Die Beziehung des frei handelnden Subjektes auf sein universelles Objekt entbehrt jeder Determination. Erstreckt sie sich aber auf ein individuelles Objekt, so ist sie eine (bestimmte) Relation. Sie wird das Erschaffendsein genannt und steht unter derselben Gesetzmäßigkeit wie alle Relationen. Die letzte Schwierigkeit erwähnte die Eigenschaft, erschaffend zu sein als eine solche, die dem erschaffenden Subjekte anhaftet. Ist dieselbe eine kontingente, so entsteht sie durch die Tätigkeit eines freiwirkenden Subjektes. Dabei ergibt sich dasselbe Problem, das oben erwähnt wurde. Ist sie aber eine notwendige, dann muß die Wirkung gleichzeitig mit ihr existieren. Die Welt müßte dann also ewig sein.

Wirkung Gottes sei. Weshalb könnte es nicht etwa die Wirkung eines Mittelwesens (des Demiurg) darstellen! Wir könnten dies jedoch auch zugeben. Unter einer nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit verlaufenden Handlung versteht man jedoch eine solche, die einen bestimmten Nutzen verfolgt, oder die von den Menschen als gut bezeichnet wird oder schließlich etwas anderes. Wenn ihr nun den ersten Begriff ausdrücken wollt, so wollt ihr damit vielleicht sagen, daß die Handlung in jeder Weise einen bestimmten Nutzen erreicht, oder nur in gewisser Weise. Der erste Fall ist zu verneinen. Weshalb wollt ihr auch behaupten, daß die Geschöpfe in jeder Weise einen Nutzen erreichen? Es ist doch offenbar, daß sich die Sache nicht so verhält, da wir in der Welt eine große Anzahl von Schädigungen konstatieren können. Wollt ihr aber den zweiten Gedanken ausdrücken, so ist er zuzugeben. Wenn eine Handlung jedoch nur in gewisser Weise einen Nutzen in sich birgt, so kann man auf Grund dessen nicht beweisen, daß ihr handelndes Subjekt ein wissendes ist. Die Handlung des Schlafenden, des Unachtsamen, ja sogar die Bewegungen, die aus den leblosen Körpern hervorgehen, sind manchmal in gewisser Weise nützlich. Wenn ihr aber unter der gesetzmäßig verlaufenden Handlung dasjenige versteht, was die Menschen als gut bezeichnen, so bedeutet dieses entweder das Allervollkommenste, was man sich denken kann, oder etwas, das nur im allgemeinen als vollkommen aufgefaßt wird. Wenn ihr nun das erste meint, so geben wir nicht zu, daß die Welt sich so verhält; denn wir wissen nicht, ob die Ordnung der Sterne in den Himmeln oder die Organisation der tierischen Körper in einer vollkommneren als der jetzigen Weise möglich ist, oder nicht. Wollt ihr aber den zweiten Gedanken wiedergeben, so konzedieren wir „daß das Weltall sich so verhält“. Jedoch kann man dann aus ihm nicht beweisen, daß Gott ein Wissender ist; denn auch die Handlung des Achtlosen und Schlafenden wird in gewisser Weise vielfach als gut bezeichnet. Verstehst du aber unter Gesetzmäßigkeit und Ordnung einen anderen dritten Gedanken, so erkläre ihn uns, damit wir über denselben diskutieren können.

Weshalb behauptet ihr ferner, die Handlung des gesetzmäßig Wirkenden beweise, daß ihr handelndes Subjekt ein Wissender sei (120). Der Beweis für dieses Bedenken wird auf verschiedene Art geliefert. Erstens: Der Unwissende und Irrende vollbringt manchmal zufällig eine planmäßige Handlung. Die Gelehrten stimmen nun aber darin überein, daß das, was von dem einen Male gilt, auch von dem anderen zu gelten habe. Wenn es daher einmal möglich war, ist es auch ein zweites und drittes usw. Mal möglich. Die Tätigkeit der Biene ist z. B. in höchstem Sinne planmäßig. Sie baut sich sechseckige Häuser und verwendet zu ihnen eine reiche Summe von Weisheit, die nur die

Mathematiker verstehen können. Ebenso baut auch die Spinne ein höchst planvolles Haus. Sodann führt jede einzelne Art der Tiere, wie wir empirisch konstatieren können, Handlungen aus, die ihnen zweckdienlich sind. Die meisten Gelehrten sind nicht imstande, sie auszuführen, obwohl in ihnen weder Wissen noch Weisheit bewußt vorhanden ist. Wir könnten ferner zugeben, daß alles Erwähnte beweise, daß Gott allwissend sei. Diesem Beweise stehen jedoch zwei andere gleichwertig entgegen. Erstens: Das Wissendsein ist eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Diese Beziehung ist notwendigerweise verschieden von dem Wesen Gottes. Das Subjekt derselben, das sie notwendig hervorbringt, ist aber das Wesen Gottes selbst. Dann also muß ein und dasselbe Ding zugleich aufnehmend und wirkend sein, was unmöglich ist und zwar aus folgenden Gründen: Aus einem einfachen Prinzipe kann nur eine einzige Wirkung hervorgehen. Die Beziehung des Aufnehmens (der Passivität) ist mit Kontingenz behaftet, die des aktiven Wirkens mit Notwendigkeit (da die Wirkung mit Notwendigkeit aus der Ursache folgt). Ein und dieselbe Beziehung kann nun aber nicht zu gleicher Zeit auf Kontingenz und Notwendigkeit beruhen. Zweitens: Wenn das Wissen keine Eigenschaft ist, die eine Entelechie bedeutet, müßte Gott von einer solchen entblößt sein. Bedeutet sie aber eine solche, dann ist Gott, um die Vollkommenheit zu erlangen, dieser Eigenschaft bedürftig. Ein Subjekt, das nun aber eines anderen bedarf, um vollkommen zu werden, ist in sich selbst unvollkommen. Wer eines anderen bedarf, ist ebenso in sich selbst unvollkommen. Für Gott sind diese Bestimmungen aber undenkbar.

Die Antwort auf diese Schwierigkeiten lautet: Die Erläuterung über das vermittelnde Glied (das Instrument Demiurg) beim Erschaffen wurde bereits früher gegeben. Der Begriff der Planmäßigkeit bedeutet sodann die wunderbare Ordnung und die feinsinnige Zusammensetzung. Es ist nun aber unzweifelhaft, daß das Weltall sich so verhält (Teleologischer Gottesbeweis). Der Gegner behauptete ferner: Wenn eine planmäßige Handlung einmal von einem Unwissenden ausgehen kann, kann sie es auch viele Male. Darauf antworten wir: Die Evidenz des Verstandes bezeugt auf Grund induktiven Schließens, daß ein großer Unterschied in beiden Fällen vorhanden ist. Was zunächst die erwähnten Tiere angeht, so erkennt ein jedes, daß es eine planmäßige Handlung vollbringt und zwar diese allein, keine andere. Die Antwort auf den ersten Gegenbeweis lautet: Weshalb könnte ein und dasselbe Ding nicht zugleich aufnehmend und wirkend, aktiv und passiv sein. Darauf antwortet der Gegner: Ein und dasselbe Prinzip kann nicht Ursache zweier Wirkungen sein. Wir entgegnen, diese Thesis haben wir bereits früher widerlegt. Die Behauptung des

Gegners, ein und dieselbe Beziehung kann nicht auf Notwendigkeit und Kontingenz zugleich beruhen, ist durch folgendes zu kritisieren: Die Beziehung des Aufnehmens (der Passivität) beruht auf einer universellen Kontingenz. Dieses widerspricht nicht der Beziehung der Notwendigkeit. Das betreffs der Vollkommenheit und Unvollkommenheit Erwähnte ist ein rein rhetorischer Beweis. Er wird durch das widerlegt, was zu Anfang ausgeführt wurde, daß nämlich die Eigenschaft des Wissens eine Vollkommenheit, die des Nichtwissens einen Mangel bedeutet.[1]

---

[1] Túsi: Die alten griechischen Philosophen behaupteten: Die Wissenschaft besteht darin, daß die Wesensform des erkannten Objektes im Erkennenden wirklich wird. Dabei resultiert aus diesem Verhältnisse eine gewisse Relation zwischen Subjekt und Objekt. Wenn nun beide verschieden sind, muß das Subjekt mit der Form des Objektes ausgestattet werden. Das erste Prinzip denkt nun aber nichts Außergöttliches. Wenn Gott nun zudem ein einfacher ist, muß in ihm eine Verschiedenheit von wenigstens zwei Betrachtungsweisen statthaben, so daß er die Beziehung zwischen diesen beiden Termini denken kann. In dem ersten Prinzipe kann nun aber in keiner Weise eine Vielheit vorhanden sein. Er ist vielmehr das Prinzip der Emanation des Wissens für die Geschöpfe, wie er ihnen auch das Sein verleiht. Dieses ist ihr System. Die übrigen Philosophen, sowohl unter den Muslimen als auch den anderen Religionen, stimmten darin überein, daß Gott wissend sei. Was nun die Planmäßigkeit und die Ordnung angeht, so sind diese für jeden offenkundig, der die Verhältnisse der Geschöpfe betrachtet und z. B. den inneren Bau der Glieder des Leibes und ihren Nutzen erkannt hat oder ferner die Gestalt der Himmel, die Existenz der Leuchten am Himmel und ihre Bewegungen. Die Evidenz des Verstandes urteilt, daß Vorgänge, wie die erwähnten, nicht von einem Prinzipe ausgehen können, das kein Wissen besitzt. Wenn ferner nach Art einer Ausnahme irgendein Subjekt eine planmäßige Handlung einmal vollbringt, so wiederholt sich diese Handlung nicht. Es ist doch offenbar, daß derjenige, der häufig mit schöner Handschrift schreibt, nicht als ungebildet und unwissend bezüglich der Schrift gelten kann. Derjenige, der eine planmäßige Handlung aus dem Nichts hervorbringt, erkennt zugleich die einzelnen Momente der Handlung nach der höchsten Planmäßigkeit. — Das Urteil, das jeder, der eine planmäßige Handlung vollbringt, dieselbe auch erkennt, ist ein evidentes. Die von dem Gegner erwähnten „vernünftigen" Tätigkeiten der Tiere sind Tätigkeiten Gottes nach der Lehre desjenigen, der behauptet, es existiert kein wirkendes Agens im Weltall außer Gott (die altorthodoxen Theologen). Nach der Lehre anderer handelt es sich dabei um eine Naturanlage, die planmäßig geordnet ist, wie die Organismen jener Tiere selbst. Das Hervorbringen des Wissens in ihnen und die Einwirkung Gottes auf sie zeugt von noch größerer Weisheit als das direkte Hervorbringen jener zweckmäßigen Handlung ohne irgendwelche natürliche Vermittlung. Die erste Schwierigkeit besagte, das Wissen ist eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Das Prinzip, aus dem dieselbe hervorgeht, ist nun aber das Wesen Gottes. Dieses ist demnach ihr Träger. Ein und dasselbe Subjekt müßte sich dann also aktiv und passiv verhalten. Die Antwort darauf lautet: Die Relationen existieren nur im denkenden Verstande. Sie bestehen zwischen zwei Dingen, von denen jedes einzelne die Eigenschaft der Relation in dem anderen hervorbringt. Daher verhält es sich also aktiv und passiv in Beziehung auf ein einziges Ding zu gleicher Zeit. Die Behauptung des Gegners: Aus dieser Lehre ergibt sich, daß eine (zu-

Die Gelehrten behaupten gemeinsam: Gott ist lebend. In dem Begriffe des Lebens gingen sie jedoch verschiedene Wege. Die griechischen Philosophen, wenigstens die größere Anzahl von ihnen und Bahili (abul Hosein aus Basra) aus den Reihen der liberalen Theologen lehrten: lebend bedeutet, es ist nicht unmöglich, daß er wissend und mächtig sei. In Gott existiert nur das Wesen, aus dem sicht ergibt, daß es keine Unmöglichkeit enthält. Die größere Anzahl unserer Schule und auch der liberalen Theologen halten das Leben für eine Eigenschaft. Der Beweis für unsere Thesis lautet: Besäße das Wesen Gottes in sich selbst keine Determination, die erkannt und bestimmt werden könnte, so wäre das Auftreten dieser bestimmten Möglichkeit (der lebend zu sein) nicht näher liegend, wie ihr Nichtauftreten (Gottes Wesen wäre etwas Unbestimmbares, sogar Chaotisches). Man könnte einwenden, weshalb kann das besondere Wesen Gottes nicht ausreichen, um diese Möglichkeit (des Lebens) zu gewährleisten? Das Beste, was man darauf antworten könnte, ist folgendes: Die Unmöglichkeit ist etwas Negatives. Die Negation der Unmöglichkeit ist also die Negation von etwas Negativem und muß daher etwas Positives darstellen. (Das Leben, das die Negation der Unmöglichkeit zu leben bedeutet, muß also etwas Positives sein und daher, wie Rázi zu argumentieren scheint, zum Wesen Gottes hintreten.)[1]

---

sammengesetzte) Wirkung aus einem einfachen Prinzipe hervorgeht. Diese Behauptung ist unzutreffend; denn das Aufnehmen (die Passivität) verhält sich nicht wie eine Wirkung. Wer aktiv wirkt und sich zugleich passiv verhält, erzeugt nur eine einzige Wirkung; denn das Aktuellwerden der Wirkung eines Anderen in ihm ist keine Wirkung, die er selbst hervorbringt. Die Gegner hatten das aktive Wirken mit der Notwendigkeit und das passive Aufnehmen mit der Kontingenz verglichen. Rázi antwortete darauf: Es handelt sich dabei nur um eine allgemeine Kontingenz. Dieselbe widerstreitet aber nicht der Notwendigkeit. Diese Antwort Rázis ist nicht richtig; denn die Gegner wollen sagen, die Handlung muß, wenn ihr wirkendes Agens gegeben ist, notwendig ins Dasein treten. Wenn ihr aufnehmendes Prinzip aber gegeben ist, folgt sie nicht notwendig (sie ist also nur kontingent). Dieses Kontingente ist also gleichbedeutend mit dem Nichtnotwendigen. Wie könnte es also möglich sein, daß dasselbe mit dem Notwendigen an einem Subjekte gleichzeitig vorhanden sei. Die Antwort Rázis auf die dritte Schwierigkeit ist unzutreffend; denn Gott kann keine Vollkommenheit annehmen, empfangen, also auch nicht die des Wissens. Dieser Einwand ist ferner kein rein rhetorischer. Die richtige Antwort lautet: Das Wissen ist eine Vollkommenheit, weil es eine Eigenschaft des Wesens Gottes ist. Es verleiht diesem also keine Entelechie (sondern empfängt sie von ihm).

[1] Túsi: Diejenigen Philosophen, die behaupteten, die Eigenschaften Gottes treten zu seinem Wesen von außen hinzu, lehrten zugleich, das Leben ist eine solche „hinzukommende" Eigenschaft. Andere, die jenes nicht für möglich hielten, bezeichneten das Leben als etwas Negatives. Was Rázi behauptete, ist aber durchschlagender, nämlich die Unmöglichkeit (zu leben) ist etwas Negatives. Ihre

Nach gemeinsamer Lehre der Muslime ist Gott wollend. Man war jedoch betreffs des Begriffes Wollendsein verschiedener Ansicht. Báhili (abul Hosein) lehrte: Wollendsein bedeutet, das Wissen Gottes von dem Nutzen seiner Handlungen, der ihn antreibt zu erschaffen (eine griechische Auffassungsweise, die das Voluntaristische in dem Intellekte aufgehen läßt). Nach Naggar bedeutet es, nicht überwunden sein von einem Mächtigeren, noch Widerwillen empfinden, nach Kabi betreffs der eigenen Handlungen sie zu erkennen (eine griechische Auffassungsweise) und betreffs der Handlungen eines anderen, sie zu befehlen; nach unserer Lehre wie auch der des Gubbai und abu Haschim eine Eigenschaft, die zum Wissen hinzutritt. Für unsere Auffassung spricht folgender Beweis: Die Handlungen Gottes treten zu bestimmten Zeiten ein, während sie ebensogut früher oder später auftreten könnten. Daher ist ein besonderes determinierendes Prinzip erforderlich. Dieses Prinzip kann nun aber nicht die Macht frei zu handeln, sein; denn ihre Funktion ist das Erschaffen und dieses verhält sich bezüglich aller Zeiten indifferent. Ebensowenig ist jenes Prinzip das Wissen; denn dieses folgt auf das Gewußte und setzt dasselbe voraus. Es kann also nicht umgekehrt das Gewußte auf sich folgen lassen, sonst würde sich ein circulus vitiosus ergeben. Die übrigen Eigenschaften Gottes sind offenbar ebensowenig geeignet, das genannte Prinzip ausmachen zu können, abgesehen von dem Willen. Daher muß man dessen Existenz annehmen.

Man könnte den Einwand erheben: Wir geben nicht zu, daß die Tätigkeiten Gottes früher oder später eintreten könnten, als sie wirklich eingetreten sind. Weshalb sollte es denn unrichtig sein, zu behaupten, sie können nur in der für sie bestimmten Zeit wirklich werden. Der Beweis ist folgender: Unter dem Eintreten in dieser bestimmten Zeit versteht man zugleich, daß Gott in einer anderen Zeit untätig sein muß. Sein Handeln ist daher eine Eigenschaft, die zu seiner Substanz hinzutritt. Dieselbe kann jedoch nur zu dieser bestimmten Zeit wirklich werden. Die Möglichkeit der zeitlichen Existenz dieser Eigenschaft ist also auf die genannte Zeit ausschließlich beschränkt. Man könnte dagegen den Einwand machen, die Kontingenz ist eine der notwendigen Eigenschaften der Wesenheit. Sie dauert also ebensolange wie diese. Eine Kontingenz, die nur auf einen Augenblick der Zeit beschränkt ist, gibt es also nicht. Darauf ist zu antworten: Dieses wird durch das eben Erwähnte widerlegt. Ferner: das vom Gegner Erwähnte wäre nur dann richtig, wenn die Wesenheit bereits vor ihrer Existenz konstituiert wäre (so daß die

---

Negation muß daher etwas Positives sein. Dies widerspricht jedoch anderen Ausführungen von ihm, die besagen, die Kontingenz (das Kontrarium der Unmöglichkeit) ist nichts Positives (obwohl sie die Negation von etwas Negativem ist).

Kontingenz eine ihrer Eigenschaften sein könnte). Dies ist jedoch unmöglich; denn es setzt voraus, die Wesenheit sei bereits real konstituiert, während sie sich noch im Nichtsein befindet. Dieses wäre identisch mit der Lehre von der Realität des Nichtseienden (eine Thesis der liberalen Theologie, die auf dem Einflusse der Vaishesika beruht). Sodann könnten wir jenes auch zugeben. Weshalb wäre es aber undenkbar, daß die Wesenheit unter der Bedingung, in dieser bestimmten Zeit wirklich zu werden, die Kontingenz (als ihre Eigenschaft) hervorbringe. Die Bedingung, daß sie in einer anderen Zeit wirklich wird, hat sodann zur Folge, daß sie die Unmöglichkeit als ihre Eigenschaft erzeugt. In gleichem Sinne ist auch die Natur der Erde so beschaffen, daß sie als ihre Eigenschaft die Ruhe hervorbringt, wenn sie sich im Mittelpunkte der Welt befindet, und wenn sie aber in dem Reiche der Luft vorhanden ist, die Bewegung erzeugt (122). Wir könnten aber auch die (absolute) Kontingenz zugeben. Gott könnte aber zweifellos die Himmel erschaffen und in ihnen Naturkräfte, die sich aus sich selbst in Bewegung setzen. Auf Grund dieser Vorgänge wurden dann die zeitlich entstehenden Dinge dieser unserer Welt erzeugt. Die zeitlichen Vorgänge in den Elementen hängen von den Konjunktionen der Gestirne ab, die ganz bestimmte Bahnen beschreiben, in denen das Spätere nicht früher und das Frühere nicht später eintreten kann. Aus diesem Grunde müßten dann auch die zeitlichen Vorgänge in den Elementen sich ebenso verhalten. Daher bedarf man keines besonderen determinierenden Prinzipes. Man könnte fragen, weshalb erschuf Gott die Welt in diesem bestimmten Augenblicke, nicht früher noch später? Antwort: Diese Frage wäre nur dann möglich, wenn vor der Erschaffung des Himmels eine Zeit bestände. Nach übereinstimmender Lehre ist dieses jedoch unmöglich. Die griechischen Philosophen führen den Grund an, daß die Zeit das Maß der Bewegung sei, die der „Bestimmer" des Tages (die Sonne und ihre Sphäre) zurücklegt. Vor der Existenz dieser Bewegung ist also keine reale Zeit möglich. Die gläubigen Muslime führten als Grund an: Die Zeit ist mit einem bestimmten Anfange entstanden. Vor der Schöpfung existierte aber keine Zeit. Man kann daher nicht die Frage aufstellen, weshalb erschuf Gott die Welt nicht zu einer früheren Zeit.

Wir könnten ferner zugeben, daß ein determinierendes Prinzip vorhanden sein muß. Weshalb sollte aber die göttliche Macht dafür nicht genügen, um die Welt zu erschaffen. „Diese Macht verhält sich zu allen Objekten indifferent." Darauf erwidern wir: Dasselbe gilt von dem Willen. Dieser setzt also einen Willen zweiter Ordnung voraus (der ihn zu einem bestimmten Objekte determiniert) et sic in infinitum. Man könnte darauf antworten: „Der ewige Wille Gottes war mit einer

Eigenschaft ausgestattet, auf Grund deren er das bestimmte Geschöpf in einer bestimmten Zeit hervorbringen mußte. Daß er dasselbe also zu einer anderen Zeit hervorbringt, ist unmöglich.“ Antwort: In diesem Falle könnte Gott nicht frei wählen, sondern müßte auf Grund seines Wesens mit Notwendigkeit die Welt erschaffen, was die griechischen Philosophen behaupten. Das Gleiche könnte man ferner auch von der göttlichen Macht behaupten, so daß sie dazu determiniert wäre, ihr Objekt in einer bestimmten Zeit zu erschaffen. Dann wäre der göttliche Wille (der die göttliche Macht zum Handeln determiniert) überflüssig. Wir könnten ferner auch zugeben, die göttliche Macht sei zu einer bestimmten Handlung aus sich allein nicht befähigt. Weshalb genügt dann nicht das Wissen Gottes? Ein zweifacher Beweis ist dazu möglich. Erstens: Gott weiß alle erkennbaren Dinge. Daher erfaßt er jeden Nutzen und Schaden, der in ihnen enthalten ist. Ein Erkennen, das den Nutzen und Schaden einer Handlung einsieht, genügt nun aber für sich allein, um zur Handlung oder Unterlassung anzutreiben. Erkennen wir z. B. in einer Handlung einen Nutzen, und ist dieselbe zugleich frei von einem Schaden, dann treibt uns diese Erkenntnis zur Handlung an. Es liegt näher, die Entscheidung der Handlung auf dieses Motiv, als auf den Willen zurückzuführen. Gott stellte den Menschen an den Rand der Hölle und erschuf in ihm die Erkenntnis von allen Leiden, die ihm in der Hölle drohen. Daher will keiner der Hölle verfallen. Aus diesem Grunde wollen auch wir mit entschiedenem Willen irgendein Ding oder wir enthalten uns desselben, weil wir einen Nachteil in ihm erkennen. Zweitens: Gott erkennt alle Dinge und weiß, welches sich ereignen und welches sich nicht ereignen wird. Daß ein Ding zum Dasein gelangt, von dem Gott weiß, daß es nicht sein wird, ist unmöglich und umgekehrt. Es ist daher selbstverständlich, daß dasjenige erschaffen wird, dessen Existenz Gott erkennt. Diese Erkenntnis genügt also, um das Handeln Gottes zu determinieren.

Wir könnten ferner zugeben, daß euer Beweis durchschlagend ist. Wir besitzen jedoch ein Argument, das denselben widerlegt. Der Wollende richtet sich entweder auf einen Zweck, oder nicht. Im ersten Falle sucht er sich durch die Erreichung jenes Zweckes zu vervollkommnen. Jemand, der sich durch einen anderen zu vervollkommnen sucht, ist nun aber in sich selbst unvollkommen, was für Gott nicht zugegeben werden kann. Richtet sich die Handlung nicht auf einen Zweck, dann ist sie zwecklos, was ebenfalls für Gott undenkbar ist. Sie würde ferner ein ursachloses Geschehen darstellen (ein Überwiegenmachen einer der beiden Wagschalen des Möglichen über die andere ohne ausschlaggebendes Prinzip). Die Antwort lautet: Der Körper, dem man eine Bewegung zuspricht, war in der Lage,

bereits früher mit dieser Bewegung ausgestattet zu werden. Das Objekt, dem man diese Möglichkeit zuspricht, ist nun aber nicht das reine Nichtseiende, sondern der reale Körper. Man könnte erwidern: Es ist zuzugeben,[1] daß ein Ding zu einer bestimmten Zeit möglich, zu einer anderen unmöglich ist. Darauf erwidere ich: Wenn die Zeit nicht real vorhanden ist, kann sie keine Wirkung ausüben. Ist sie aber wirklich, dann gilt von ihr dasselbe, was wir soeben von der realen Substanz des Körpers aussagten. Der Gegner hatte behauptet, die zeitlichen Vorgänge in dieser sublunarischen Welt lassen sich auf eine Konjunktion der Gestirne zurückführen. Darauf antworten wir: Der Beweis dafür, daß alle kontingenten Dinge durch die Allmacht Gottes bewirkt werden, ist unwiderleglich. Der Gegenbeweis, den man auf den Willen Gottes fundiert, ist gut geführt. Die Antwort auf ihn lautet: Der Begriff des ausschlaggebenden Prinzipes ist verschieden von dem des wirkenden Agens. Daraus ergibt sich ein Unterschied zwischen der freiwirkenden Macht Gottes (als wirkendes Agens) und seinem Willen (als ausschlaggebendem Prinzipe). In derselben Weise gilt: der Begriff, daß Gott diese individuelle schwarze Farbe erkennt, ist verschieden von dem, daß er jene erkennt. Gott muß also betreffs jedes erkennbaren Objektes ein besonderes Wissen besitzen, eine Konsequenz, die der Lehrer Sulúki aus unserer Schule als zurechtbestehend annahm. Diese Thesis ist jedoch identisch mit der Behauptung des Gegners: Das Wissen Gottes von den Vorteilen und Nachteilen der Handlungen genügt, um die Tätigkeit Gottes zu determinieren. Es ist der Beweis dafür erbracht worden, daß die Tätigkeiten Gottes sich nicht auf den Erwerb eines Nutzens richten können. Der Gegner hatte behauptet, es existieren nur solche Dinge, deren Existenz Gott erkennt. (Das Erkennen Gottes ist also das ausschlaggebende Prinzip.) Darauf antworten wir: die Erkenntnis, daß ein Ding existieren wird, ist eine Konsequenz des Umstandes, daß es existieren wird. Wenn letzteres also zugleich die Wirkung jener Erkenntnis darstellte, ergäbe sich ein circulus vitiosus. Neben dem Wissen Gottes muß also eine andere Eigenschaft (der Wille in ihm) vorhanden sein. Der Gegner hatte ferner behauptet, der Wollende handelt entweder eines Zweckes wegen oder nicht. Darauf antworten wir: Der Wille Gottes ist frei von dem Streben nach irgendeinem Zwecke. Mit ihm ist vielmehr die Beziehung des Hervorbringens dieses bestimmten Dinges zu dieser bestimmten Zeit notwendig gegeben.

Túsi kritisiert: Der von Rázi beigebrachte Beweis für die Existenz

[1] Der Gegner will die Zeit als das ausschlaggebende Prinzip hinstellen, nicht den noch nicht existierenden Körper, wie Rázi.

eines göttlichen Willens bezieht sich ausschließlich auf Tätigkeiten Gottes, die ohne bestimmte Zeit sich ereignen z. B. das Erschaffen der Zeit selbst, des Körpers und der übrigen Ursachen der Zeit. Wenn diese durch einen besonderen Willensentschluß hervorgerufen werden, ist ein anderer Beweis erforderlich, um für sie die Existenz eines Willens zu erweisen, es sei denn, daß man behaupte, sie entständen ohne Willensbetätigung Gottes. Letzteres behaupten jene Philosophen jedoch nicht. Der Beweis, der alle Anforderungen erfüllt, ist folgender: Die Determination der Objekte, die aus der ganzen Summe aller möglichen Dinge erschaffen werden und sich dadurch von den nichterschaffenen abheben, setzt ein besonderes determinierendes Prinzip voraus. Dieses ist der Wille. Indem Rázi die Möglichkeit zugesteht, daß ein Freiwirkender das eine der beiden Extreme des Möglichen (die Existenz des zu erschaffenden Objektes) besonders determiniert (so daß das andere Extrem, das heißt die andere Möglichkeit nicht betätigt wird) ohne determinierendes Prinzip, verschließt er sich das Tor, das zum Beweise der Existenz eines Willens in Gott führt; denn man könnte einwenden: die freischaffende Macht Gottes erstreckt sich auf ein Objekt, um es in einer bestimmten Zeit zu erschaffen, nicht in einer anderen und zwar ohne determinierendes Prinzip. In dieser Auffassung folgt Rázi dem Aschari, der ein ursachloses Wirken und Sichdeterminieren des freien Willens annimmt. Wenn Rázi sodann behauptet: das determinierende Prinzip ist nicht die frei schaffende Macht Gottes, so widerspricht er dem, was er zuerst behauptet hatte, daß nämlich der Freiwählende sich ohne ausschlaggebendes Prinzip zu einem bestimmten Objekte determinieren kann. Wenn Rázi ferner behauptet, auch das Wissen kann jenes determinierende Prinzip nicht bilden; denn es setzt sein Objekt voraus und folgt auf dasselbe, so widerspricht er damit seiner anderen Behauptung: Alles, dessen Existenz Gott erkennt, muß in die Existenz eintreten. Es ist nämlich unmöglich, daß das notwendigwirkende Agens (das Wissen Gottes) seinem Objekte (der Welt) folge und von ihr abhinge. Es wurde sodann der Einwand aufgestellt: die Kontingenz könnte mit einer bestimmten Zeit verbunden sein. Diese Objektion läßt sich nicht auf diejenigen Tätigkeiten Gottes anwenden, die nicht in einer Zeit erfolgen, sondern zeitlos sind. Rázi antwortete auf jene Schwierigkeit: Der Träger für die Möglichkeit der Bewegung ist die körperliche Substanz. Daraus ergibt sich, daß der Körper dasjenige Substrat sein muß, das vor jener bestimmten Zeit (in der die determinierte Handlung Gottes erfolgen soll) bereits vorhanden ist. Diese Antwort Rázis ist unrichtig; denn die Kontingenz der Bewegung, die von jener Zeit abhängt und bedingt ist, ist vor jener Zeit noch nicht wirklich. Wie kann also der Körper mit ihr behaftet

sein. Die Behauptung, daß die Kontingenz zu den notwendigen Bestimmungen der Wesenheit gehört, wird sodann durch dasjenige, was Rázi entwickelt, nicht widerlegt; denn die Kontingenz im allgemeinen Sinne ist freilich ein notwendiges Akzidens der Wesenheit. Diejenige Kontingenz aber, die mit irgendeiner Bestimmung determiniert ist, die selbst kein notwendiges Inhärenz der Wesenheit ist, gehört auch selbst nicht zu ihren notwendigen Inhärenzien. Beide stehen ferner nicht im Gegensatze auf Grund ihrer Verschiedenheit nach der beständigen Dauer (bezüglich der Wesenheit) oder der nichtbeständigen Dauer (die der Kontingenz zukommt). Auf die Thesis: die Kontingenz könne mit einer bestimmten Zeit determiniert werden, antwortet Rázi: Solange die Zeit unreal ist, kann sie keine Wirkung (daher auch keine Determination eines kontingenten Dinges) ausüben. Ist sie aber real, gilt von ihr dasselbe, wie von jedem Geschöpflichen, insofern es einen göttlichen Willen voraussetzt. Man könnte argumentieren: Solange die Zeit nicht real ist, kann sie durch keinen Willen determiniert werden. Ist sie aber real, so ist eine andere Zeit und ein anderer Willensakt erforderlich. Auf diese Weise entsteht ein regressus in infinitum. Der Einwand, die Wesenheit sei vor ihrer realen Existenz irgendwie konstituiert, setzt voraus, daß die Wesenheit im Zustande ihres Nichtseins konstituiert sei. Dabei ergibt sich eine Schwierigkeit; denn die Wesenheit ist in der Tat konstituiert und zwar sowohl vor ihrer realen Existenz, als auch vor ihrem Nichtsein in einem prius per se. Daraus ergibt sich aber nicht, daß ihr Konstituiertsein im Zustande ihres Nichtseins gegeben sei; es müßte denn sein, daß es sich um ein zeitliches Früher handele. Die Behauptung, die zeitlich entstehenden Dinge hingen von den Sternen ab, könnte bedeuten, daß die Konjunktionen der Gestirne eine conditio sine qua non für die Existenz jener Dinge sind. Dieses widerspricht nicht dem Umstande, daß jene Dinge zugleich von der freiwirkenden Macht Gottes erschaffen werden. Der Einwand, der mit dem Willen Gottes argumentiert, er verhalte sich ebenso wie die göttliche Macht zu seinen Objekten indifferent, und die Konsequenz, die Rázi als zurechtbestehend annimmt, daß die ewigen Erkenntnisse und Willensentschlüsse Gottes entsprechend ihren Objekten unendlich seien, ist eine Abschweifung und eine Verleugnung des richtigen Systems (der orthodoxen Theologen); denn unsere Schule beschränkt sich auf neun ewige Dinge (sie nimmt keine unendliche Anzahl derselben an), nämlich das Wesen Gottes und acht Eigenschaften. Das richtigste ist, folgendes aufzustellen: der ewige göttliche Wille bewirkt eine ewige Anzahl von Relationen, entsprechend der Zahl der Objekte. Die Existenz dieser Relationen ist jedoch nur im logischdenkenden Verstande gegeben. Die göttliche Macht verhält sich nicht so; denn ihre Beziehung ist zu allen ihren

Objekten die gleiche. Es muß daher ein ausschlaggebendes Prinzip vorhanden sein, das dem einen Teile dieser Summe möglicher Objekte das Übergewicht über den anderen verleiht. Dann erst kann sich die schöpferische Tätigkeit Gottes auf diesen Teil erstrecken. Jemand, der behauptet, die göttliche Macht könne sich allein ohne weitere Determination auf nur einen Teil ihrer Objekte erstrecken, kann die Existenz eines göttlichen Willens nicht nachweisen, es sei denn auf rein theologischem Wege durch Offenbarung. Jemand, der aber dieses leugnet, kann den göttlichen Willen sowohl auf philosophischem Wege als auch durch Offenbarung nachweisen. Es wurde behauptet: der Umstand, daß ein Ding existieren wird, beruht nicht auf dem Wissen Gottes, daß es existieren wird, sondern auf einer anderen göttlichen Eigenschaft. Diese bewirkt, daß das Ding vor seinem Erschaffensein sich so verhält, daß es existieren wird (also zur Existenz prädestiniert ist) und daß die göttliche Macht nicht geeignet ist, sich, ohne ein determinierendes Prinzip zu haben, auf dieses bestimmte Objekt zu richten (d. h. es hervorzubringen). Diese beiden (jene andere Eigenschaft und die göttliche Macht) stehen nach der Lehre Rázis in Opposition (sie verhalten sich wie Determiniertes und Determinierendes). Aus der Lehre, daß der Wille Gottes auf Grund innerer Notwendigkeit ein Ding in einer bestimmten Zeit ausschließlich hervorbringt, hat zur Konsequenz, daß sowohl jenes Ding als auch jene Zeit vor ihrer Existenz bereits positiv vorhanden sind (in der inneren Determination des göttlichen Willens) und ferner, daß die Zeit irgendwie durch den einzigen und einfachen göttlichen Willen determiniert wird, der sich ausschließlich auf nur einen Teil der möglichen Objekte dieses Willens richtet, ohne durch ein Prinzip determiniert zu werden. Dieses hatte Rázi betreffs der Macht gelehrt.

Rázi fährt fort: Die Muslime stimmen in der Lehre überein, daß Gott hörend und sehend ist (in Übereinstimmung mit bekannten Aussprüchen des Koran). Man war jedoch über den Begriff dieser Ausdrücke verschiedener Ansicht (124). Nach den griechischen Philosophen, Kabi, abul Hosein aus Basra (Bahili) bezeichnen sie das Wissen Gottes von den Objekten des Hörens und Sehens, nach der großen Menge der Denker unserer (der orthodoxen) Richtung als auch der liberalen Theologen und Anhänger des Karram zwei Eigenschaften, die zum Wissen Gottes hinzutreten. Für unsere Auffassung spricht folgendes: Gott ist lebend. Ein lebendes Wesen kann man aber als hörend und sehend bezeichnen. Jedes Subjekt aber, das mit einer bestimmten Eigenschaft ausgestattet werden kann, erhält die dieser konträre Eigenschaft, wenn es jene erste nicht besitzt. Wäre Gott also weder hörend noch sehend, dann müßte er die Kontraria dieser beiden Eigenschaften besitzen. Dieses Kontrarium bedeutet nun aber

einen Mangel, der betreffs Gottes undenkbar ist. Man könnte einwenden, das Leben Gottes ist wesentlich verschieden von dem, was in uns Leben bedeutet. Wesentlich verschiedene Gegenstände stimmen nun aber nicht in allen Gesetzmäßigkeiten überein. Wenn daher das Leben in uns die Funktionen des Hörens und Sehens ermöglicht, so folgt daraus nicht, daß das Leben Gottes sich ebenso verhalte. Wir könnten sodann diesen Gedanken zugeben. Weshalb wäre es aber nicht zulässig, zu behaupten, selbst wenn das Leben Gottes die Möglichkeit des Hörens und Sehens bewirkt, könnte doch das Verhältnis so liegen, daß die göttliche Wesenheit für jene zwei Eigenschaften nicht aufnahmefähig wäre. In dieser Weise verhält sich folgendes: Das Leben verleiht die Fähigkeit zur Neigung und Abneigung, das Wesen Gottes ist aber nicht aufnahmefähig für diese beiden Bestimmungen. Ebenso könnte es sich auch mit dem Hören und Sehen verhalten. — Wir könnten aber auch zugeben, daß das Wesen Gottes für das Hören und Sehen aufnahmefähig ist. Weshalb könnte aber der Fall nicht so liegen, daß das aktuelle Auftreten dieser beiden Bestimmungen von einer Bedingung abhängt, deren Verwirklichung für das Wesen Gottes unmöglich ist.[1] Dies ist die Lehre der griechi-

[1] Túsi: Unter den griechischen Philosophen versteht Rázi die islamischen Philosophen griechischer Richtung. Die Bezeichnungen Gottes als hörend und sehend sind nämlich dem Koran entnommen (konnten daher den Griechen nicht bekannt sein). Man bezeichnet Gott nicht als schmeckend, riechend und tastend, weil der Koran diese Ausdrücke nicht verwendet. Betrachtet man dieses Problem mit dem natürlichen Verstande, so findet man in ihm keine andere mögliche Auffassung, als die der griechischen Richtung, die auch Kabi (griechischer Zug der Schule von Bagdad) und Bahili vertreten. Die Annahme von zwei besonderen Eigenschaften in Gott, die denen der animalia aktuell gleichen, ist unannehmbar. Das Beste ist wohl, folgendes aufzustellen: Da die Offenbarung Gott als sehend und hörend bezeichnet, unterscheidet sie diese Bestimmungen und gibt uns zugleich kund, daß diese Tätigkeiten in Gott nicht durch zwei Organe ausgeübt werden. Zugleich geben wir zu, daß wir dieselben nicht in ihrem eigentlichen Sinne verstehen. Was man sonst über diese Frage ausführt, ist wertlos. Der Satz: alles Lebende kann hören und sehen, läßt sich nicht in gleicher Weise auf alle Tiere anwenden; denn die meisten Reptilien und Fische haben kein Gehör, Skorpion und Maulwurf kein Gesicht, die Würmer und die meisten Reptilien weder Gehör noch Gesicht. Wenn es nicht unmöglich wäre, jene Spezies der Tiere als hörend und sehend zu bezeichnen, könnten alle ihre Individua diese Sinne nicht entbehren. Wenn demnach einige Kategorien der Lebewesen gegen jenes „Naturgesetz“ verstoßen, liegt keine Berechtigung mehr vor, dasselbe von den anderen mit Bestimmtheit auszusagen. Ferner läßt sich nicht folgern: Wenn eine Eigenschaft (z. B. das Sehen) vorhanden sein kann, muß auch ihr Kontrarium (das Blindsein) eintreten können; denn das Diaphane wird weder als Träger der schwarzen Farbe, noch ihres Kontrarium bezeichnet, obwohl es geeignet ist, dieselben zu tragen, da es ein Körper ist. Ein Substrat, das eine bestimmte Eigenschaft nicht besitzt, wird vielmehr mit dem Kontradiktorium derselben, ihrer Nichtexistenz bezeichnet. Das Kontradiktorium ist nun aber nicht das Kontrarium (was Rázi übersehen zu haben

schen Philosophen. Nach ihrer Auffassung setzt das Sehen voraus, daß ein kleines Abbild, das dem Objekte gleicht, in die kristallinische Flüssigkeit des Auges eingeprägt wird. Da dieses nun betreffs Gottes unmöglich ist, nahmen jene Philosophen die Möglichkeit eines Sehens für Gott nicht an. Wir könnten ferner die Möglichkeit des Sehens für Gott zugeben. Weshalb wurde jedoch behauptet, das aufnehmende Prinzip der Eigenschaft kann von dieser und ihrem Kontrarium nicht zu gleicher Zeit frei sein. Auch diese Thesis könnten wir schließlich zugeben. Was versteht man jedoch unter Mangel? (in der Behauptung, daß Gott nicht sehend sein könne). Weshalb behauptest du ferner, der Mangel sei für Gott undenkbar? Wenn man in diesem Probleme zu dem consensus der Rechtgläubigen zurückgreift, gelangt man zu einem rein theologischen Beweise. Wenn nun der Beweis für die Richtigkeit des consensus nämlich betreffs der Koranverse, die von einem Hören und Sehen Gottes sprechen, einleuchtender ist als diejenigen Verse, die die Richtigkeit des consensus erweisen, dann liegt es in dieser Frage also näher, sich direkt an jene Koranverse betreffs des Hörens und Sehens zu halten. Eine metaphorische Auslegung ist nur dann zulässig, wenn ein durchschlagender Gegenbeweis (gegen die wörtliche Auffassung des Textes) besteht. Der Gegner muß also den Beweis liefern, daß Gott nicht als hörend und sehend bezeichnet werden kann. Die Gefährten des Propheten hatten folgende Auffassung: Der Hörende und Sehende ist vollkommner als derjenige, der nicht hört und nicht sieht. Wenn Gott also nicht hörend und nicht sehend wäre, müßte jeder von uns vollkommner sein als Gott. Dieser Beweis ist schwach; denn man kann einwenden: Der Gehende ist vollkommner als der Nichtgehende und der mit schönem Angesichte vollkommner als der Häßliche. Wenn Gott nicht als gehend und als schön bezeichnet werden könnte, müßte mancher von uns vollkommner sein als Gott. Man könnte jedoch einwenden: Diese letzteren Bestimmungen bedeuten nur für die körperlichen Substanzen eine Vollkommenheit: Von Gott könnten sie daher nicht ausgesagt werden. Darauf erwidere ich: Weshalb behauptest du nicht, Hören und Sehen seien ebenfalls Bestimmungen körperlicher Substanzen? Das Problem bleibt also bestehen.

Nach gemeinsamer Lehre der Muslime ist Gott ein Redender. Über den Begriff dieses Terminus war man jedoch verschiedener Ansicht. Die liberalen Theologen (125) interpretierten ihn als Erschaffen von Lauten, die bestimmte Gedanken in bestimmten Körpern aus-

---

scheint). Wenn ferner das Nichtsein des Hörens und Sehens ein Mangel wäre, müßte das Fehlen des Schmeckens, Riechens und Tastens für Gott ebenfalls einen Mangel darstellen.

drücken. Mit ihnen streiten wir nicht über diesen Begriff, denn wir glauben fest, daß alle außergöttlichen Vorgänge durch die Macht Gottes bewirkt werden, und geben zu, daß Gott in den leblosen und lebenden Körpern Laute erschaffen kann. Wir stimmen mit ihnen also in dem Begriffe überein und es bleibt nur noch darüber eine Diskussion zu führen, ob Gott als Redender in diesem Sinne nach dem Sprachgebrauche bezeichnet werden kann oder nicht. Diese Untersuchung ist also rein sprachlicher Natur; sie gehört nicht in die Philosophie. Die spekulativen Theologen beider Richtungen, der liberalen wie der orthodoxen, führten diese Probleme breitspurig aus und zwar ohne jeden Nutzen.

Die Theologen unserer Richtung lehren übereinstimmend: Gott kann nicht als Redender bezeichnet werden, wenn seine Rede aus Konsonanten und Vokalen bestehen soll. Seine Rede ist vielmehr eine innere, seelische. Die liberalen Theologen leugnen die Existenz dieser Rede und daß sie eine einfache und einzige sei. Mit ihnen stimmen wir darin überein. Wir jedoch nehmen eine besondere Realität in Gott an. Sie streiten aber mit uns über die Wesenheit derselben, ihre Existenz, Ewigkeit und Einheit. Diese Prämisse muß jeder vor Augen halten, der in die genannte Frage eindringen will. Die Anhänger unserer Richtung bewiesen, daß Gott redend sei, auf vielfache Weise: Gott ist lebend. Das Lebende kann nun aber redend sein. Wenn Gott also nicht redend wäre, müßte ihm das Kontrarium der Rede zukommen, das einen Mangel bedeutet. Dieser ist aber für Gott undenkbar. Die liberalen Theologen wandten ein: Die Aussage setzt die Begriffe (von Subjekt und Prädikat) voraus. Was bedeutet also jene Rede für Gott. Was wir bei uns selbst als Rede konstatieren können, sind die bekannten Konsonanten und Vokale. Diese wollt ihr jedoch Gott nicht beilegen. Wenn du entgegnest, unter dem Befehle Gottes verstehe ich das Streben nach der Tätigkeit, so erwidere ich: weshalb ist es nicht möglich, daß dieser Befehl der Wille Gottes sei (ein besonderes Wort Gottes als Befehl ist also nicht erforderlich). Dort wo ihr den Unterschied zwischen Befehl und Willen Gottes klarstellen wolltet, habt ihr ausgeführt: Gott befiehlt manchmal Dinge, die er nicht will. Dieser Unterschied ist jedoch nur dann vorhanden, wenn Gott ein Redender sein kann. Dieses jedoch setzt den Begriff des Wesens der Rede voraus. Hätten wir aber das Wesen der Rede bereits klar gestellt, dann ergäbe sich ein circulus vitiosus (da man das Wesen der Rede nach den Verhältnissen feststellen muß, die für die göttliche Welt gegeben sind; nicht umgekehrt, diese Verhältnisse nach dem a priori festgestellten Wesen der Rede bestimmen kann).

Wir wissen, daß die Handlungen Gottes nach einem Früher und Später geordnet sind, d. h. die einen gehen den anderen voraus. Daher

müssen wir dieselben auf ein ausschlaggebendes Prinzip zurückführen (um zu erklären, weshalb sie in diesem Augenblicke vollzogen werden). Dieses Prinzip ist der Wille. Wir konstatieren ferner, daß die Handlungen der Menschen zwischen Verbotenem und Erlaubtem schwanken. Wenn sie daher mit diesen Bestimmungen ausgestattet sind, so ist ein determinierendes Prinzip erforderlich. Dieses ist nicht der Wille Gottes; denn vielfach befiehlt Gott, was er nicht will und umgekehrt. Es muß also eine andere Eigenschaft vorhanden sein. Dieselbe ist die göttliche Rede. Auch dieser Beweis ist kraftlos; denn wir können einwenden, weshalb ist es nicht möglich, daß Pflicht und Verbot darin bestehen, daß Gott den Menschen davon in Kenntnis setzt, daß er denjenigen, der eine bestimmte Handlung unterläßt, im anderen Leben bestrafen resp. belohnen wird.

Gott ist ein König, dem man gehorchen muß (126). Einem solchen Könige kommt aber Befehlen und Verbieten zu. Auch dieser Beweis ist äußerst schwach. Wenn nämlich unsere Gegner unter dem Begriffe des Königs, dem man gehorcht, verstehen, daß die Wirkung der freien Macht und des Willens Gottes zu allen Geschöpfen durchdringt, so wird dieses zugestanden. Verstehen sie aber unter jenem Ausdrucke, daß Gott einen Befehl und ein Verbot ausspricht, so ist dieses das erste Problem. Ein weiterer Beweis ist der consensus der Gläubigen, daß Gott ein Redender sei. Auch dieser Beweis ist kraftlos; denn der consensus erstreckt sich nur auf den äußeren Wortlaut. Der Begriff, den man unter dem Ausdrucke Redender versteht, wird durch den consensus nicht eindeutig bestimmt. Von ihm reden vielmehr nur die Anhänger unserer Richtung. Der Hauptbeweis ist der Ausspruch des Koran: „Gott sprach in einer eigentlichen Rede zu Moses". Man könnte den Einwand erheben: der Terminus Rede bezeichnet eine menschliche Sprache. Diese legt ihr jedoch Gott nicht bei. Ihr habt also dem Worte einen anderen Gedanken untergeschoben. Mit demselben Rechte könnt ihr einen beliebigen anderen Inhalt ihm unterschieben. Antwort: Es liegt näher, den Ausdruck Rede in diesem psychologischen als in irgendeinem anderen Sinne zu verstehen.

Aschari und seine Anhänger lehrten: Gott ist ewigdauernd durch eine Dauer, die ihm akzidentiell inhäriert. Guwaini leugnete dieses (und letzteres ist die richtige Lehre, die unsere Schule vertritt). Für sie spricht folgender Beweis: Unter der Dauer versteht man eine Eigenschaft, die bewirkt, daß das Sein über das Nichtsein das Übergewicht erhält. Dies läßt sich jedoch nur in einem kontingenten Dinge denken. Für Gott, den Notwendigseienden ist es also unmöglich, daß sein Dasein über sein Nichtsein durch eine äußere Ursache das Übergewicht erhalte. Ferner muß auch dieses Akzidens der Dauer seinerseits dauernd sein (also ein gleichbedeutendes Akzidens

zweiter Ordnung besitzen. Vergleiche die Lehre des Muammar). Wenn diese Dauer also durch eine andere Dauer fortbesteht, resultiert eine unendliche Kette oder ein circulus vitiosus, letzteres, wenn dieses Akzidens durch die Dauer der Substanz fortbestehen würde. Von dieser wurde nämlich angenommen, daß sie durch jenes Akzidens bestehe. Wenn aber das Akzidens durch sich selbst dauern könnte, während die Substanz von jenem Akzidens in ihrer Dauer abhing, ergäbe sich, daß die Substanz zur Eigenschaft und die Eigenschaft zur Substanz würde. Ebensowenig ist die Gegenwart eine unkörperliche Realität, die die Dauer der Substanz verursacht; denn die Bedingung dafür, daß das Gegenwärtigsein der Substanz zukommt, ist die, daß die Substanz selbst in einer Zeit zweiter Ordnung existiert. Wenn nun diese Existenzweise der Substanz von jener „Gegenwart" abhinge, ergäbe sich ein circulus vitiosus.

Man könnte einwenden: Die Dauer besteht in nichts anderem als darin, daß ein Ding in einen zweiten Augenblick der Zeit eintritt. Dieser Augenblick ist nichts, was eine Voraussetzung für etwas anderes bildete. Die Antwort lautet: Das Eintreten in die Zeit ist keine besondere Eigenschaft, sonst ergäbe sich eine unendliche Kette (da diese Eigenschaft wiederum zeitlich sein müßte). Die Gegner argumentierten: Die Substanz war im Augenblicke ihres zeitlichen Entstehens noch nicht dauernd. Sodann wurde sie zu einer dauernden. Es ist also erforderlich, daß die Dauer ein Wirkliches darstellt, das zur Substanz hinzutritt. Antwort: Dies wird durch folgendes widerlegt: Die Substanz war im Augenblicke ihres zeitlichen Entstehens eine zeitlich entstehende. Im Zustande des Dauerns blieb sie keine zeitlich entstehende. Daher muß also auch das zeitliche Entstehen eine Eigenschaft sein, die von außen zu ihr hinzutritt. Dieses ist jedoch unmöglich. Man könnte einwenden: Das zeitliche Entstehen ist nichts anderes als das Eintreten der Substanz in den ersten Augenblick der Zeit. (Es ist also nichts Hinzutretendes.) Darauf erwidere ich: Die Dauer ist ebenfalls nichts anderes als das Eintreten der Substanz in einen Augenblick der Zeit und zwar in den zweiten.

Túsi: Es existiert noch ein anderes System, das behauptet, die Dauer ist etwas Positives in den kontingenten Dingen. Sie ist jedoch nichts Positives (vom Wesen Verschiedenes) in Gott. Kabi und seine Anhänger lehrten diese Thesis: Der Gegner behauptete, die Dauer ist eine Eigenschaft, die bewirkt, daß das Sein über das Nichtsein das Übergewicht erhält. Darauf antwortete man: Auch dasjenige Seiende, das nicht fortdauert, muß sich so verhalten, daß sein Dasein über sein Nichtsein das Übergewicht erhält. Die genannte Bestimmung haftet also der Dauer nicht ausschließlich an; es sei denn, daß jenes Übergewicht im Sein sich auf den zweiten Augenblick der

Zeit erstrecke. Die Dauer ist die Verbindung des Seins für länger als einen Augenblick nach dem ersten. Dieses ist für einen Gegenstand, der nicht zeitlich ist, undenkbar. Die Gesetzmäßigkeit, daß das Ganze größer ist als sein Teil, kann nicht als zu einer bestimmten Zeit oder zu allen Zeiten existierend bezeichnet werden, wie man auch nicht behaupten kann, daß sie an einem bestimmten Orte oder an allen Orten auftritt. Wenn sich diese Gesetzmäßigkeit so verhält, dann müssen die Voraussetzungen derselben, z. B. die Begriffe, sich noch mehr so verhalten. Die Ursache der Zeit ist jedoch nicht zeitlich, um wieviel weniger das erste Prinzip des Weltalls. Wenn man dasselbe also als dauernd bezeichnet, so meint man dieses in metaphorischem Sinne. Der Gegner hatte ferner behauptet, die Dauer selbst muß dauernd sein und zwar entweder durch sich selbst oder durch eine Dauer zweiter Ordnung. Diese Dinge verhalten sich wie rein logische Inhalte, die nur in der Betrachtung des Verstandes existieren. Rázi sucht die Ansicht Kabis zu widerlegen. — Ist das zeitliche Entstehen identisch mit dem Wirklichwerden in dem ersten Augenblick der Zeit, dann ist die Dauer das Wirklichwerden in einer Zeit, vor der man eine andere Zeit annahm; denn sonst ist die Zeit des dauernden Dinges keine beständige. Das Eintreten in den ersten Punkt der Zeit setzt dabei nicht das Eintreten in eine frühere Zeit voraus. Der Unterschied zwischen diesen beiden Inhalten beruht also auf der Existenz oder Nichtexistenz jener Bedingung allein. In diesem Sinne bestätigt sich unsere (Túsis) Auffassung. Die Dauer ist die Gleichzeitigkeit der Existenz mit mehr als einem Zeitmomente und zwar nach dem ersten Augenblick der Zeit. Soweit Túsi.

Die meisten Muslime lehren: Gott erkennt alle erkennbaren Objekte (127). Darin widersprechen sie den griechischen Philosophen und mehreren Anhängern anderer Religionen. Für uns spricht folgender Beweis: Gott ist lebend und deshalb muß er alles Erkennbare erfassen. Würde sein Wissen sich auf einen bestimmten Teil desselben beschränken, dann müßte ein determinierendes Prinzip vorhanden sein (doch Gott kann nicht durch ein äußeres Prinzip determiniert werden). Túsi: Wir können nichts darüber aussagen, ob ein solches determinierendes Prinzip möglich oder unmöglich ist). Einige Dahriten lehrten: Gott erkennt sein eigenes Wesen nicht; denn das Wissen ist etwas Relatives. Würde Gott also sein Wesen erkennen, dann müßte sein eigenes Wesen zu sich selbst in Relation treten. Dieses ist jedoch unmöglich. Man könnte einwenden: Das Wesen Gottes, insofern es erkennend ist, bedeutet etwas anderes als ebendieses Wesen, insofern es erkannt wird. Dieses Maß der Verschiedenheit genügt nun aber, um jene Relation stattfinden zu lassen. Antwort: Daß das Wesen erkennend ist und erkannt wird, setzt voraus, daß ihm das Wissen

wie ein Akzidens inhäriert. Dieses setzt nun aber wiederum die Verschiedenheit voraus und diese soll nun wiederum davon abhängig sein, daß das Wesen Gottes zu einem Wissenden und Gewußten wird. Daraus ergibt sich aber ein circulus vitiosus. Darauf antworten wir: Diese Auffassung wird durch die Tatsache widerlegt, daß wir unser eignes Selbst erkennen. Túsi: Hätte Rázi an Stelle der Dahriten die griechischen Philosophen genannt, dann würde er das Richtige getroffen haben; denn die Dahriten nehmen nicht die Existenz eines Gottes an. Das erste Prinzip des Weltalls ist nach ihnen der Dahr (die anfangslose Zeit und die Himmelssphäre), geschweige denn, daß nach ihnen Gott ein Wissender oder Nichtwissender sei. Die richtige Lehre ist sodann, daß das Wissen dasjenige Prinzip ist, welches die Verschiedenheit (von Subjekt und Objekt) hervorbringt. Es verhält sich nicht so, daß umgekehrt jene Verschiedenheit das Wissen hervorbrächte. Sie ist vielmehr von dem Wissen unzertrennlich und zwar in derselben Weise wie Wirkung und Ursache. Ein circulus vitiosus ergibt sich demnach mit nichten. Wer ein Wissen in Gott leugnet, bekennt sich zu dieser Lehre, weil er besorgt, es könne eine Vielheit in Gott entstehen. Wir jedoch nehmen ein solches Wissen an, weil wir in Gott eine Vielheit für möglich halten (entgegen der herrschenden Lehre). Soweit Túsi.

Andere Philosophen lehren: Gott erkennt die individuellen Dinge nicht; denn sonst würde folgendes eintreten: Wüßte er, daß Zaid in dem Hause ist, dann würde dieses Wissen, nachdem Zaid das Haus verlassen hat, zu einem Irrtum werden, wenn es bestehen bliebe. Bleibt es aber nicht bestehen, so geht eine Veränderung in Gott vor sich. Darauf antworten wir: Versteht man unter Veränderung diejenige, die in den relativen Zuständen vor sich geht, so kann man sie nicht als unmöglich bezeichnen. Gott ist z. B. früher als jedes zeitlich entstehende Ding. Dann wird er gleichzeitig mit ihm und schließlich später als dasselbe. Eine solche Veränderung in den Relationen bewirkt keine in dem Wesen. Ebenso verhält es sich in vorliegendem Falle. Daß Gott ein Objekt erkennt, bedeutet eine Relation zwischen seinem Wissen und jenem Objekte. Wenn sich also dieses letztere verändert, muß sich auch jene Relation und zwar diese nur allein (nicht das Wesen Gottes selbst) verändern. Andere Philosophen geben zu, daß Gott sich selbst erkenne, indem sie jedoch bestreiten, daß er außergöttliche Objekte erfasse; denn das Wissen ist eine Erkenntnisform, die dem Objekte gleichwertig ist und in dem wissenden Subjekte besteht; ferner eine eigenartige Relation in Subjekt und Objekt. Wüßte also Gott die realen Wesenheiten der Dinge, dann müßten jene Erkenntnisformen und Relationen in seinem Wesen wirklich werden. Dadurch entstände aber eine Vielheit im göttlichen

Wesen. Die Antwort darauf lautet: Die Vielheit beruht auf den Erkenntnisformen und Relationen. Diese bedeuten aber notwendige Akzidenzien des Wesens, nicht dieses selbst. Túsi: „Das Aktuellwerden von Erkenntnisformen im Wesen Gottes bedingt notwendigerweise, daß jene Formen zu dem Wesen Gottes gehören. In diesem Falle ergäbe sich, daß der Wirkende sich zugleich aufnehmend und passiv verhalte. Anderenfalls stammen jene Formen von einem außergöttlichen Dinge. Daraus ergäbe sich, daß das Wesen Gottes eine Einwirkung von einem Außergöttlichen erlitte; denn das Substrat erleidet eine Einwirkung von seinem Inhärens. Die Vielheit der Relationen bedeutet keine Vielheit im Wesen Gottes. — Man könnte einwenden: das Wissen ist eine ewige Eigenschaft, die keine Veränderung erleiden kann. Hier wird sie aber zu einer Relation gemacht, die sich verändert. Wäre sodann das Wissen eine Relation zwischen Subjekt und Objekt, dann könnten die unmöglichen und nichtseienden Dinge nicht erkannt werden (da sie nicht Terminus einer Relation werden können). Sodann sollen nach eurer eigenen Lehre die Relationen keine reale Existenz in der Außenwelt besitzen. Einige altorthodoxe Theologen suchten diesen Schwierigkeiten durch Folgendes aus dem Wege zu gehen: Gott erkennt die Individua, insofern sie begrifflich erfaßbar, nicht insofern sie veränderliche Individua sind. Das Subjekt, das zeitliche Individua erkennt, insofern diese veränderlich sind, muß auch selbst zeitlich sein und ein Organ besitzen, das für die Veränderung aufnahmefähig ist. Dieses Erkennen würde der sinnlichen Wahrnehmung verwandt sein, die man von Gott nicht aussagen kann.“ Soweit Túsi.

Andere Philosophen waren der Ansicht, daß Gott die Individua nur in der Zeit erkenne, in der sie real existieren (128). Vor dieser Zeit erkennt er nur die Wesenheit derselben. Ihre Beweise lauten: Erstens: Das Objekt des Erkennens unterscheidet sich von anderen. Das Individuum ist nun aber vor seinem Dasein reine Negation. Es kann sich also nicht von anderen unterscheiden und daher kein Objekt des Erkennens bilden. Zweitens: Alles, was Gott erkennt, muß sich notwendigerweise ereignen; denn andernfalls würde das Wissen Gottes zum Irrtume werden. Das Prinzip, das zu dieser unannehmbaren Konsequenz führt, ist daher ebenfalls abzuweisen. Die Dinge müssen sich also notwendigerweise ereignen. Eine freie Betätigung der Geschöpfe wäre dadurch ausgeschlossen. Antwort: Wir selbst erkennen die nichtseienden Individua. Ferner, was Gott erkennt, muß sich ereignen. Diese Konsequenz nehmen wir als berechtigt an. Andere leugneten, daß Gott etwas Unendliches erfassen könne. Sie führten folgende drei Beweise an: Erstens: Die Zahl der erkennbaren Objekte ist vermehr- und verminderbar und folglich endlich. Zweitens:

Jedes erkennbare Objekt unterscheidet sich von anderen. Jedes „andere“ befindet sich also außerhalb jenes ersten. Daraus ergibt sich eine Summe, die nur endlich sein kann. Drittens: Die Erkenntnis jedes Objektes unterscheidet sich von der Erkenntnis irgendeines anderen. Wären also die erkennbaren Objekte von unendlicher Zahl, dann müßten auch die Erkenntnisse unendlich sein. Es existierten dann also unendlich viele reale Objekte, was unmöglich ist.[1] Die Antwort auf diese Schwierigkeiten lautet: Erstens: Die Vermehr- oder Verminderbarkeit beweist nicht die Endlichkeit des Dinges. Zweitens: Das Sichunterscheidende ist jedes einzelne von zwei Dingen. Dieses ist freilich nur endlich (daraus folgt aber nicht die Endlichkeit einer beliebigen Größe). Drittens: Das Wissen ist nur eines. Seine Beziehung (zu Objekten) kann jedoch von unendlicher Zahl sein. Dieser Beweis ist nicht stichhaltig. Man könnte nämlich einwenden: Das Wissen konstituiert sich nur mit diesen Beziehungen (zu seinen Objekten). Wenn diese Beziehungen daher keine realen sind, ist auch das Wissen kein reales. Sind sie aber reale, dann kehrt derselbe Einwand wieder (daß nämlich eine unendliche Anzahl von Realitäten existieren müßte, was unmöglich ist). Wir haben bereits erwähnt, daß Suluki diese Konsequenz annahm. Viele leugneten das Wissen Gottes ganz; denn sonst würde sich folgendes ergeben (129): Gott müßte ein Ding erkennen, sodann auch dieses sein Erkennen und wiederum dieses reflexive Erkennen et sic in infinitum. Daraus ergäbe sich eine unendliche Zahl von Eigenschaften Gottes, die ins Unendliche vervielfältigt würden. Antwort: In den Beziehungen auf Objekte gibt es keine endliche Zahl. Dieselben sind jedoch rein logische Inhalte. Das Positive ist nur das Wissen Gottes als eine einzige Eigenschaft seines Wesens. Túsi: „Rázi nimmt an dieser Stelle die Möglichkeit an, daß die Beziehungen unendlich sein können, obwohl sie nichts Positives darstellen. Zuletzt bezeichnet er das Wissen als eine einheitliche Eigenschaft, obwohl er zugleich zugibt, daß diese Behauptung widerlegt werden könne. Es ist also offenbar, daß sich Rázi in einer Perplexität befindet und die Lehren verwirrt darstellt. Würde er behaupten: der menschliche Verstand kann das innere Wesen Gottes

[1] Túsi: „Was Gott vorher weiß, muß sich notwendigerweise ereignen. Diese Notwendigkeit ist aber nur gleichzeitig mit dem Dinge. Sie geht ihm nicht voraus (in der Kette der außergöttlichen Dinge).“ Thomas antwortet ähnlich: Deus aeternitate sua ambit omne tempus. Durch seine Ewigkeit ist Gott jedem Augenblicke der Zeit präsent („gleichzeitig“). „Das Wissen Gottes von den non-entia stimmt mit seinem Objekte deshalb überein, weil Gott dieselben als non-entia erkennt. — Das Endliche und Unendliche sind zwei Objekte des Erkennens. Daraus folgt aber nicht, daß das Unendliche endlich sei. — Rázi bezeichnete früher das Wissen als etwas Relatives. Hier aber nennt er es ein einheitliches Ding, das in vielfacher Relation steht.“

nicht erfassen und ebensowenig seine Eigenschaften, dann hätte er das Richtige getroffen."

Die Philosophen unserer Richtung lehren: Gott besitzt Macht über alle Objekte. Diese Thesis widerspricht der Auffassung aller anderen Richtungen. Túsi: „Unter den Gegnern dieser Thesis sind nur die griechischen Philosophen, die Dualisten und eine gewisse Anzahl liberaler Theologen anzuführen. Alle Richtungen sind aber in dieser geringen Anzahl nicht einbegriffen. Rázi macht sich also einer Übertreibung schuldig." Für uns spricht folgender Beweis: Der Titel, auf Grund dessen es für ein Ding möglich ist, von Gott bewirkt zu werden, ist die Kontingenz; denn außerhalb der Kontingenz besteht entweder das Notwendigsein oder das Unmöglichsein. Beide können nun aber nicht Objekte eines Wirkens werden. Die Kontingenz ist ferner eine Bestimmung, die allen kontingenten Dingen zukommt. Für sie alle muß es daher möglich sein, Objekte des göttlichen Wirkens zu werden. Würde die Macht Gottes sich nur auf einen Teil derselben erstrecken, dann müßte ein Prinzip vorhanden sein, welches die göttliche Macht auf diesen Teil determiniert. Wenn also bewiesen worden ist, daß Gott über alle kontingenten Dinge seine freiwirkende Macht ausdehnt, ergibt sich mit Notwendigkeit, daß sie alle durch die Macht Gottes entstehen. Würden wir also ein zweites wirkendes Agens im Weltall annehmen, dann müßte ein bestimmtes Objekt entweder durch diese beiden Agenzien gleichzeitig entstehen — eine einzige Wirkung würde also durch zwei selbständige Ursachen gleichzeitig bewirkt werden, was unmöglich ist — oder es entstände durch keine jener beiden Ursachen, was ebenfalls unannehmbar ist. Schließlich könnte es durch ein einziges Agens bewirkt werden. Auch dieses ist undenkbar. Beide Agenzien sind nämlich selbständig im Wirken. Daß also das eine von beiden mit Ausschluß des andern die Wirkung hervorbringt, käme einem ursachlosen Geschehen gleich, da ein ausschlaggebendes Prinzip erforderlich wäre, um die Indifferenz jener beiden Agenzien aufzuheben. Túsi: „Daraus, daß alle kontingenten Dinge in der Macht Gottes stehen, folgt nicht, daß Gott alle auch bewirke; denn sonst ergäbe sich aus seinem Wesen die Existenz aller kontingenten Dinge mit Notwendigkeit. Es ist vielmehr ein Willensentschluß weiterhin (noch dazu) erforderlich. Rázi beweist sodann, daß zwei Ursachen nicht eine einzige Wirkung hervorbringen können. Sein Beweis ergibt jedoch nicht, daß zwei frei Wirkende sich nicht zu einer und derselben Wirkung vereinigen können."

Die griechischen Philosophen leugneten, daß von einem Prinzip mehr als eine Wirkung ausgehen könne (von Gott also nur der Nûs). Die Dualisten und Magier behaupteten, Gott habe keine Macht, das Böse zu erzeugen; denn der Hervorbringer des Guten sei ein Guter,

der des Bösen ein Böser (130). Ein und derselbe Wirkende könne nun aber nicht zugleich gut und böse sein. Die Antwort lautet: Verstehst du unter dem Guten und dem Bösen denjenigen, der das Gute und das Böse hervorbringt, so kannst du nicht behaupten, ein und derselbe Wirkende könne sich nicht so verhalten (d. h. zugleich gut und böse sein). Verstehst du aber etwas anderes darunter, so erkläre deine Ansicht. Túsi: „Die Magier aus der Schule der Dualisten behaupten: der Bewirker des Guten ist Jazdān, der des Bösen Ahriman. Unter diesen beiden verstehen sie einen Engel und einen Teufel. Gott aber ist erhaben über das Bewirken von gut und böse. Die Manichäer lehren: Das wirkende Agens beider sind das Licht und die Finsternis. Die Daiṣānija (Anhänger des Bardesanes) vertreten ähnliche Lehren. Alle stimmen darin überein, daß das Gute dasjenige Prinzip ist, dessen sämtliche Tätigkeiten gut sind, das Böse dasjenige, dessen Handlungen alle böse. Dabei ist es unmöglich, daß der Bewirker beider ein und dasselbe Prinzip ist. Die Antwort der anderen (der orthodoxen Richtung) besagt: Das Gute und Böse sind nicht auf Grund ihres Wesens, sondern nur auf Grund einer Relation zu anderen Dingen gut resp. böse. Wenn es daher möglich ist, daß ein und dasselbe Ding in einer Beziehung etwas Gutes, in einer anderen etwas Böses darstellt, ist es ebenfalls möglich, daß der Bewirker dieses Dinges ein einziger sei."

Nazzám lehrte: Gott vermag nicht den Irrtum und die übrigen Laster zu erschaffen. Er argumentierte: Das Ausführen des Bösen ist unmöglich (für Gott). Das Unmögliche kann aber nicht Objekt der Macht des freien Handelns sein. Es ist deshalb (für Gott) unmöglich, weil es Irrtum und Bedürftigkeit voraussetzt. Das Unmögliche kann nun aber nicht Objekt der Macht sein, weil ein solches die Möglichkeit voraussetzt, daß es wirklich werde. Antwort: Wir geben nicht zu, daß das Vollbringen irgendeines Dinges Irrtum und Bedürftigkeit voraussetze. Gott ist vielmehr der Beherrscher des Weltalls. Er kann daher ausführen, was er will. Wir könnten jedoch jenes erste auch zugeben. Die besagte Unmöglichkeit kommt aber nur von seiten des antreibenden Motivs. Man kann also nicht behaupten, jene Handlung sei von seiten des Subjektes, d. h. der Macht, unmöglich. Wenn nämlich der frei Wirkende sich zur Unterlassung der Handlung entschließt, ist dieselbe für ihn in Beziehung auf dieses Motiv unmöglich. Trotzdem besitzt er die Macht, dieselbe auszuführen, wenn er nämlich ein Motiv besäße, das zum Vollbringen antriebe an Stelle jenes anderen Motives zur Unterlassung. Túsi: „Das Prinzip der Antwort lautet: Das per se Unmögliche kann nicht Objekt der Macht des Wirkens werden. Das per accidens Unmögliche ist jedoch ein Kontingentes und kann hergestellt werden."

Abbád lehrte: Was Gott als etwas erkennt, das sein wird, muß

sich notwendig ereignen. Was aber Gott erkennt als etwas, das nicht sein wird, ist unmöglich. Das Notwendige und Unmögliche kann nun aber nicht Objekt der Macht zu wirken sein. Die Antwort lautet: Diese Lehre führt dazu, daß Gott überhaupt kein Objekt seiner Macht besitze; denn jedes Ding verhält sich entweder so, daß es sein wird, oder nicht sein wird und zwar im Wissen Gottes. Wenn ferner auch ein Ding in bezug auf das Wissen Gottes notwendig ist, kann es doch in sich kontingent sein und daher Objekt der Macht werden. Schließlich ist das Wissen von der Tatsächlichkeit eines Dinges eine Konsequenz dieser Wirklichkeit, die ihrerseits auf die Macht folgt. Das, was später ist, macht nun aber das Frühere nicht unmöglich. (Nach diesem Grundsatze müßte das Wissen Gottes den Dingen entnommen werden, sich also zu ihnen passiv verhalten.)

Balhi (Kabi) lehrte: Gott vermag solche Dinge nicht zu bewirken, die im Bereiche der menschlichen Macht stehen; denn letztere sind entweder Gehorsam oder Dummheit oder zweckloses Handeln. Für Gott sind diese Dinge aber unmöglich. Die Antwort darauf lautet: Die Handlung ist in sich selbst (d. h. in ihrer physischen Wirklichkeit) entweder Bewegung oder Ruhe. Daß sie nun aber Gehorsam oder Dummheit oder zweckloses Handeln darstellt, sind Modi, die der Handlung von außen zukommen, insofern sie von dem Menschen als handelndem Subjekte ausgehen. Auch Gott vermag also das Wesen solcher Handlungen (d. h. ihre physische Wirklichkeit id quod in eis est ens et actus — nach Thomas) zu vollbringen (ohne dadurch eine Unvollkommenheit zu begehen). Gubbai abu Haschim und ihre beiderseitigen Schüler behaupteten: Gott vermag auch die rein menschlichen Handlungen zu bewirken; jedoch vermag er dieses Objekt seiner Macht selbst (aus Gründen, die im Subjekt liegen) nicht hervorzubringen; denn dieses Objekt verhält sich so, daß es in die Existenz tritt, wenn die Motive zum Handeln reichlich vorhanden sind, daß es aber im Nichtsein verbleibt, wenn die entgegenstehenden Motive vorliegen. Wenn also das Objekt der menschlichen Macht identisch wäre mit dem Objekte der Göttlichen, dann müßte folgendes eintreten: Wenn der Mensch irgendein Ding nicht will, während Gott dasselbe hervorzubringen beabsichtigt, muß dasselbe zugleich in die Existenz treten und auch nicht in die Existenz treten, weil sowohl das Motiv zum Handeln als auch das Motiv zum Unterlassen vorhanden ist. Dies ist aber unmöglich. Die Antwort lautet: Es ist unmöglich, daß eine Handlung im Nichtsein verbleibt, wenn das antreibende Motiv zur Handlung (Text fälschlich das Motiv zur Unterlassung) vorhanden ist. Das Nichtsein ist vielmehr dann notwendig, wenn keine andere selbständige Ursache neben dem Motive vorhanden ist. (Die Ursache der Handlung ist der Wille des handelnden Subjektes.)

Die Theologen unserer Richtung lehren gemeinsam (131), daß Gott durch ein Wissen wissend, durch eine Macht mächtig und durch ein Leben lebend ist (so daß er also reale Akzidenzien besitzt). Diesem widersprechen die griechischen Philosophen und die liberalen Theologen. Die wichtigste Aufgabe in dieser Frage besteht darin, den eigentlichen Streitpunkt klar herauszustellen. Die Leugner der Modustheorie (des abu Haschim) behaupteten: Das Wissen ist identisch mit dem Wissendsein und die Macht mit dem Mächtigsein. Beides sind Eigenschaften, die zum Wesen Gottes hinzutreten. Sogar Gubbai und abu Haschim gaben zu, daß eine Realität zum Wesen Gottes von außen hinzutreten müsse; denn sie lehrten: Diese Dinge (die Modi) können nicht als Wissen oder Macht bezeichnet werden, sondern nur als Wissendsein und Mächtigsein. Die eigentliche Differenz zwischen diesen Schulen ist daher im Grunde eine Wortfrage. Abu Háschim war der Ansicht, diese Bestimmungen Gottes seien Modi. Der Modus sei nun aber nicht (als selbständiges Ding) erkennbar. Erkannt werde vielmehr nur das Wesen Gottes als behaftet mit dem Modus. Nach unserer Lehre sind jene Dinge (die zum Wesen Gottes hinzutreten) in sich selbst erkennbar. Die Thesis des abu Háschim ist durchaus unrichtig; denn ein Ding, das in sich nicht begrifflich faßbar ist, kann nicht als positiv vorhanden bezeichnet werden. Gubbai gab zu, daß die Inhärenzien Gottes erkennbar seien. Nach dieser Auffassung bleibt zwischen ihm und den Leugnern der Modus-Theorie aus unserer Schule kein sachlicher Differenzpunkt mehr bestehen. Die Verteidiger der Modustheorie aus unserer Schule behaupteten, das Wissendsein Gottes sei eine Eigenschaft, die durch ein unkörperliches Inhärens („eine Idee“), das ihm inhäriert, verursacht werde. Dieses Inhärens ist das Wissen. Nach dieser Deutung besteht der Gegensatz zwischen ihnen und den liberalen Theologen nicht in einem sachlichen Punkte („einer Idee“). Wir jedoch vertreten diese Lehre nicht; denn der Beweis (für die Eigenschaften Gottes) ergibt zweifellos, daß eine besondere Realität von außen zum Wesen Gottes hinzutreten muß. Túsi: „Die Widerlegung Rázis betreffs abu Háschims bietet eine Schwierigkeit. Was man sich nicht für sich allein betrachtet denken kann, kann nicht als positiv bezeichnet werden. Wenn Rázi diesen Gedanken ausdrücken will, so kann seine Behauptung nicht als richtig zugegeben werden; denn die Beziehungen können nicht für sich allein betrachtet (d. h. ohne Verbindung mit den Termini der Relation) begrifflich erfaßt werden. Trotzdem behauptet man, sie seien positiv und haften einem anderen an. Wenn Rázi behauptet, die Differenz zwischen Gubbai und abu Háschim einerseits und unserer Richtung andererseits laufe auf einen Wortstreit hinaus, so liegt darin ein Bedenken vor; denn das Hinzutretende ist nach der Lehre jener weder existierend

noch nicht existierend; zugleich ist es aber die Wirkung des göttlichen Wissens, das zur göttlichen Substanz nicht hinzutritt (sondern sich zu dieser wie etwas Außenstehendes verhält). Nach unserer Schule ist jedoch das Wissen Gottes etwas zu seinem Wesen Hinzutretendes und zudem real existierend.“

In dem Systeme der griechischen Philosophen wird behauptet: Wissen bedeutet das Aktuellwerden einer Erkenntnisform im Geiste des Erkennenden, die dem äußeren Objekte gleichwertig ist. Wenn daher die Objekte des Erkennens wesentlich verschieden sind, muß das Wissen Gottes von diesen Objekten aus vielen Dingen bestehen, die zum Wesen Gottes hinzutreten. Sie sind notwendige Akzidenzien seines Wesens. Avicenna führte diese Gedanken in seinen „Thesen“ (Kapitel VII) aus. In diesem Sinne gab die griechische Richtung der muslimischen Denker zu, daß das Wissen Gottes ein unkörperliches Inhärens („eine Idee“) sei, das dem Wesen Gottes anhafte. Jedoch interpretieren sie dieses Inhärens in einer anderen Weise, indem sie behaupten, das Wissen Gottes ist eine Eigenschaft, die sich zu einer Substanz wie etwas Äußerliches verhält, jedoch durch dieselbe ihr Bestehen erhält (wie jedes Akzidens durch seinen Träger). Sie interpretierten also das unkörperliche Inhärens als eine äußere Eigenschaft und das der Substanz Inhärieren damit, daß dieses Inhärens durch die Substanz sein Bestehen erhält. Zwischen ihnen und den Verteidigern der Modustheorie aus unserer Richtung bleibt also eine Meinungsverschiedenheit bestehen; denn jene griechische Richtung redet nur von der Substanz Gottes und jenen Formen, die derselben notwendig anhaften, während die Verteidiger der Modustheorie aus unserer Schule die Existenz von drei Dingen behaupten: Wesen (Substanz Gottes), Wissendsein (Modus) und Wissen. Daraus ist ersichtlich, daß die Lehre der Verteidiger der Modustheorie aus unserer Schule mit dem übereinstimmt, was alle behaupten, die Gott als wissend und mächtig bezeichnen. Túsi: „Avicenna lehrt, das Wissen sei eine Form, die zur Substanz hinzutrete. Von der Macht Gottes spricht er jedoch nicht (da er sie mit dem Wissen identifiziert). Die griechischen Philosophen lehren: Das Wissen Gottes ist eine Aktualität, durch die alles dasjenige erschaffen wird, was von Gott ausgeht. Wissen, Macht und Wille sind also nach ihrer Lehre dem realen Wesen nach gleichbedeutend, der logischen Betrachtungsweise zufolge verschieden. Wir schließen uns dieser Lehre nicht an. Jene Philosophen behaupten ferner, das Wissen Gottes kann kein Prädikat seiner Substanz sein. Es ist vielmehr nur das erste Prinzip für das Wissendsein Gottes. Dieses letztere kann freilich von der Substanz Gottes ausgesagt werden. Es ist also das Wissendsein, das im eigentlichen Sinne die Eigenschaft Gottes ist. Die griechischen Philosophen reden

jedoch nicht von diesem Wissendsein (da diese Zerlegung des Inhärenzverhältnisses in Inhärens, z. B. Wissen, und Inhärenz, z. B. Wissendsein eine indische Vorstellung ist — vgl. das System der Vaischesika). Für uns spricht folgender Beweis: Nachdem wir erkannt haben, daß Gott existiert, ist ein anderer Beweis erforderlich, der zeigt, daß Gott wissend und mächtig ist. Das an zweiter Stelle Erkannte (die Eigenschaften Gottes) ist nun aber verschieden von dem zuerst Erkannten (der Existenz Gottes). Daher tritt also das Wissen zum Wesen Gottes als besondere Realität hinzu. Túsi: „Der Umstand, daß die Erkenntnis der Existenz Gottes einen besonderen Beweis erfordert, beweist, daß das Wissen von dieser Existenz ein anderes ist, als das Wissen von den göttlichen Eigenschaften. Er beweist nicht, daß beide real verschieden sind. Im gleichen Sinne beweist eine besondere Argumentation, daß ein Schöpfer existiert, und eine andere, daß derselbe ein Einziger ist. Trotzdem ergibt sicht nicht, daß der existierende Schöpfer von dem Einzigen verschieden sei. Ferner gibt es mehrere Beweise, die dartun, daß Gott existiert und daß seine Existenz identisch ist mit seinem Wesen. Daraus ist jedoch nur ersichtlich, daß jene Begriffe (die Objekte der verschiedenen Beweise) rein logisch verschieden sind, ohne daß sie in der Wirklichkeit verschiedene Wesenheiten darstellen."

Die Gegner argumentierten auf folgende Weise: Erstens: Würde das Wissen Gottes zu seinem Wesen von außen hinzutreten, dann müßte es dieses Wesen als Substrat erfordern und von ihm abhängen. Es würde daher per se kontingent sein, auf Grund seiner Ursache aber notwendig (132). Diese Ursache ist nun aber keine andere als das Wesen Gottes. Zugleich ist aber auch der Träger dieser Eigenschaft ebendieses Wesen. Dasselbe ist also zugleich aktiv wirkend und passiv aufnehmend — eine Unmöglichkeit. Zweitens: Das Wissendsein Gottes ist ein notwendiges. Das Notwendige kann nun aber aus vielen Gründen einer Ursache entbehren. Drittens: Besäße Gott ein ewiges Wissen, dann müßte dieses in der Bestimmung der Ewigkeit mit seinem Wesen übereinstimmen. Aus dieser Übereinstimmung folgt nun aber die Wesensgleichheit beider und ferner, daß keines von beiden eher dazu disponiert sei, Substanz resp. Eigenschaft zu sein als das andere; denn diese Bestimmungen sind von dem Wesen verschieden. Ferner ergäbe sich aus jener Lehre, daß viele ewige, voneinander verschiedene Dinge existierten. Viertens: Das Wissen Gottes, das sich auf dieselben Objekte wie unser Wissen erstreckt, müßte mit unserem Wissen im Wesen übereinstimmen. Daraus, daß unser Wissen zeitlich entstanden ist, folgt daher, daß auch das Wissen Gottes zeitlich entstanden sein müßte. Fünftens: Die Erkenntnis jedes einzelnen Objektes ist verschieden von der eines anderen. Die Objekte des

göttlichen Wissens sind nun aber unendlich. Folglich müßte Gott eine unendliche Anzahl von Erkenntnissen besitzen. Die Antwort auf den ersten Beweis wurde bereits früher gegeben. Die auf den zweiten lautet: Derselbe hat nur für denjenigen einen Sinn, der ein Wissendsein Gottes (als unterschieden von dem Wissen) annimmt und dasselbe durch eine unkörperliche Realität (dieses Wissen) verursacht sein läßt (vergl. die Lehre des abu Háschim). Wir unsererseits vertreten diese Lehre jedoch nicht. Etwas, das per se notwendig ist, kann ferner nicht verursacht werden. Man ist also nicht berechtigt zu behaupten, das Wissendsein Gottes sei per se notwendig (wenn man es durch das Wissen verursacht sein läßt). Dieses ist vielmehr das erste Problem. Drittens: Die Übereinstimmung in der Ewigkeit ist eine solche in der Eigenschaft und entweder etwas Negatives oder etwas Positives. Aus dieser Übereinstimmung ergibt sich nun aber keineswegs die Wesensgleichheit beider Träger dieser Eigenschaft (Gottes und seines Wissens). Zwei Kontraria stimmen in der Kontrarität überein. Daraus ergibt sich aber nicht, daß sie wesensgleich seien. Viertens: Wenn ihr unter dem Begriff des Verschiedenseins versteht, daß jedes Einzelne von beiden sich wesentlich von dem anderen unterscheide, so verhält sich das Objekt so. Jedoch verwenden wir den Ausdruck nicht in diesem Sinne. Wenn ihr unter Verschiedenheit aber die Möglichkeit versteht, daß beide nach Zeit und Raum, Sein und Nichtsein voneinander trennbar sind, so könnt ihr jene Behauptung nicht aufstellen. Fünftens: Das Wissen Gottes erstreckt sich auf dasselbe Objekt wie unser Wissen. In ihrer Beziehung zu demselben Objekte stimmen beide Erkenntnisse also überein. Wenn nun aber zwei Dinge in einem oder einigen notwendigen Inhärenzien übereinstimmen, folgt nicht, daß ihre Träger im Wesen übereinstimmen. Wir könnten dieses aber auch zugeben. Daraus, daß unser Wissen zeitlich entstanden ist, ergibt sich jedoch keineswegs, daß auch das Wissen Gottes zeitlich entstanden sein soll. Im gleichen Sinne stimmt das Dasein Gottes mit unserem Dasein in dem Begriffe des Seins überein. Daraus folgt aber keineswegs, daß das Dasein Gottes zeitlich (wie das unsere) entstanden sei. Sechstens: Das, was ihr gegen unsere Thesis betreffs des göttlichen Wissens deduziert habt, läßt sich gegen eure Behauptung von dem Wissendsein Gottes (als Modus) anwenden. Dieser Gegenbeweis ist bei allen von euch vorgebrachten Argumenten aufstellbar. Túsi: „Unter der Antwort auf den ersten Beweis versteht Rázi, daß ein Ding nicht zugleich aktiv wirkend und passiv aufnehmend sein kann. — Viele Ursachen und Wirkungen verhalten sich so, daß sie nicht voneinander getrennt werden können, obwohl sie (individuell) voneinander verschieden sind. Es ist daher angebrachter zu lehren: Zwei individuell verschiedene Dinge sind zwei selbständige Substanzen. Man kann jedoch

nicht behaupten, daß die Substanz und die Eigenschaft voneinander (individuell) verschieden seien, wie es Rázi im Texte tut. Das Wissen kann man als eine Beziehung zum Objekte auffassen. Die Beziehungen, die sich auf ein einziges Objekt richten, sind daher alle wesensgleich. Dieser Einwand ist durch die Analogie mit dem Sein nicht zu widerlegen. Etwas, das nur aequivoce verschiedenen Dingen zukommt, hat keine Gleichheit in den wesentlichen Bestimmungen zur Folge."

Gott ist per se nicht wollend. Dies ist die Lehre des Gubbai und abu Háschim — die, griechischen Gedanken folgend, das Wissen mit dem Wollen identifizieren. Die entgegenstehende Lehre vertritt Naggár. Für uns spricht der Beweis, den wir in der Frage betreffs des Wissens Gottes dargelegt haben (für die Thesis, daß der Wille Gottes eine besondere Realität ist). Gubbai und abu Háschim argumentierten, daß Gott nicht per se wollend sei, auf folgende Weise: Wäre Gott wollend, dann müßte er alle Objekte des Willens erstreben. Diese Konsequenz gründet sich auf folgendes Gesetz: Ist Gott per se (auf Grund seines Wesens) wissend, dann erkennt er alle erfaßbaren Objekte. Das Gleiche müßte auch von dem Willen gelten. Dies ist jedoch unmöglich; denn wenn Zaid z. B. den Tod eines Menschen erstrebt und Amr sein Leben, und wenn ferner Gott alle Objekte des Willens erstrebte, müßte er zu gleicher Zeit sowohl den Tod als das Leben desselben Menschen wollen, was unmöglich ist. Man könnte einwenden, weshalb behauptest du, „wäre Gott per se wollend, dann müßte er alle Objekte wollen," da doch die Analogie mit dem Wissen nicht zutrifft und schließlich eine argumentatio eiusdem per idem wäre. Ferner behauptet man, weil das Wollendsein eine wesentliche Eigenschaft darstellt, bezieht sie sich auf einige Objekte des Wollens nicht eher als auf andere. Sie muß sich zu allen indifferent verhalten. Wie wenig stichhaltig dieser Beweis ist, wurde bereits ausgeführt. Túsi: „Wenn Rázi sich auf die Ausführungen über das Wissen Gottes beruft, so will er damit folgendes sagen: Die Erkenntnis des Wesens Gottes ist verschieden von der Erkenntnis seines Willens. Daraus ergibt sich, daß beide, Wesen und Wille, verschieden sein müssen. Die Analogie des Willens mit dem Wissen kann jedoch keine sichere Erkenntnis vermitteln, da die Analogie nur ein Vergleich ist. Derselbe enthält ferner keine argumentatio ad hominem, weil das Vergleichsobjekt nicht zugegeben wird, daß nämlich der Gottheit das Wissen per se zukomme. In dem letzten Satze will Rázi hervorheben, daß es sehr wohl möglich sein könne, daß der Wille Gottes sich auf einen Teil seiner Objekte ausschließlich erstrecke, da er frei wähle" (133, 3). Gott kann nicht durch einen zeitlich entstehenden Willen wollend sein. Dieser Thesis widersprechen die liberalen Theologen

und die Anhänger des Karrám. Jene behaupten, Gott will durch Vermittlung eines Willens, der nicht in einem Substrate existiert (also wie der Logos als Substanz besteht). Nach den Anhängern des Karrám will Gott durch einen Willen, den er selbst in seiner Substanz erschafft. Für uns spricht folgender Beweis: Ein zeitliches Entstehen ist nur durch Betätigung eines Willens möglich. Wäre der Wille Gottes also zeitlich entstanden, dann müßte er von einem anderen Willen abhängen und hervorgebracht sein. Daraus ergäbe sich aber eine unendliche Kette.[1]

Das Wort Gottes ist ewig. Diesem widersprechen die liberalen Theologen und die Anhänger des Karrám. Die meisten Vertreter unserer Richtung sind jedoch davon überzeugt, daß die liberalen Theologen mit uns darin übereinstimmen, daß Gott redend sei, während sie betreffs der Ewigkeit des göttlichen Wortes verschiedener Meinung sind. Wir haben bereits dargelegt, daß wir im Grunde dasselbe aufstellen, wie die liberalen Theologen wenigstens inhaltlich. Wir behaupten jedoch mehr, so daß dasjenige, was wir behaupten, jene nicht aufstellen. Wenn wir daher mit den liberalen Theologen eine Diskussion anknüpfen wollen, müssen wir zunächst das Wesen der Rede klar stellen, sodann den Beweis dafür aufstellen, daß Gott diese Eigenschaft besitzt und schließlich beweisen, daß dieselbe ewig sei. In allen drei Punkten widersprechen uns die Gegner. Die zwei ersten Punkte sind von besonderer Schwierigkeit in der Diskussion mit den liberalen Theologen. Wir haben diese Frage bereits früher erledigt. Der dritte Punkt wird, wie folgt, bewiesen: Der Gegner behauptet ein doppeltes, Gott kann die Eigenschaft, diese Rede zu sprechen, beigelegt werden — nach der anderen Seite leugnet er wieder dieses. Jeder, der die erste Behauptung aufstellt, lehrt zugleich: das Wort Gottes ist ewig. Die liberalen Theologen und Anhänger des Karrám geben nämlich nicht zu, daß Gott die Eigenschaft beigelegt werden könne, diese be-

[1] Túsi: Dagegen könnte man einwenden: Ihr (liberale Theologen) leugnet den Willen Gottes, weil sich dann ergeben würde, daß eine bestimmte Zeit des Erschaffens ohne ein ausschlaggebendes Prinzip vor allen übrigen determiniert werde (so daß Gott gerade in ihr die Welt erschafft. Eventuell z. übers.: „weil eine bestimmte Zeit aus sich dazu determiniert ist, daß Gott in ihr die Welt erschafft.“ Ein besonderer Wille ist dann nicht mehr erforderlich. Kabi hatte dieses behauptet). Zugleich haltet ihr es für möglich, daß ein frei wirkender dem einen seiner beiden Objekte vor dem anderen das Übergewicht verleihe, ohne besonders determiniert zu werden. Weshalb soll es dann nicht möglich sein, daß aus dem frei Wirkenden ein Wille hervorgeht, ohne daß ein determinierendes Prinzip in Funktion trete (um gerade diesen bestimmten Willen zu erschaffen). Dann könnte dieser Wille ein determinierendes Prinzip darstellen für alle anderen Objekte (die Gott erschafft, indem er Gott zu jedem einzelnen determiniert). Eine unendliche Kette wird auf diese Weise vermieden.

stimmte Rede (die wir als menschliche Rede kennen) zu sprechen. Sie lehren nur, daß die Rede, die aus Konsonanten und Vokalen besteht, zeitlich entstanden ist. Würden wir die Thesis von dem zeitlichen Entstehen dieser (menschlichen) Rede aufstellen, so wäre dieses eine neue, dritte Behauptung, die dem consensus der Gläubigen widerstreitet.

Der zweite Beweis für die Ewigkeit des Wortes Gottes lautet: Wäre das göttliche Wort zeitlich entstanden, dann müßte es entweder im Wesen Gottes selbst zeitlich entstehen — Gott wäre dann Substrat zeitlich werdender Akzidenzien, was unmöglich ist — oder es entsteht nicht in ihm. Auch dieses ist unmöglich; denn die Tätigkeit des Redens muß eine Eigenschaft Gottes sein. Eine Eigenschaft kann sich nun aber unmöglich so verhalten, daß sie in ihrem Substrate nicht wirklich ist. Anderenfalls könnte auch der Körper ein sich bewegender sein durch eine Bewegung, die einem anderen Körper inhäriert, was unmöglich ist. Die Gegner argumentierten auf folgende Weise: 1. Der Befehl ohne ein Subjekt, dem befohlen wird, ist eine zwecklose Handlung. Für Gott ist eine solche nicht denkbar. Zweitens: Würde Gott in der Ewigkeit die Worte aussprechen, wir haben den Propheten Noah gesandt (Korantext), dann wäre er ein Lügner. Drittens: Die Gläubigen sind gemeinsam überzeugt, daß das Wort Gottes in ein abrogierendes und abrogiertes, ferner in Suren und Verse zerfällt. Dieses sind nun aber Eigenschaften zeitlich entstehender Dinge. Das göttliche Wort muß also zeitlich entstanden sein. Die Antwort auf den ersten Punkt lautet: Ibn Said (Abdallah) lehrte: Wenn auch das göttliche Wort ewig ist, so zerfiel es doch von Ewigkeit her nicht in die drei Arten, Befehl, Verbot und Nachricht. In dem späteren Verlaufe wurde es vielmehr zu diesen drei Formen. Diese Auffassung ist durchaus unannehmbar. Wir konstatieren nämlich in uns in der Seele ein Verlangen und ein Bewirken. Ferner haben wir den Unterschied zwischen ihm und dem Willen klargelegt. Daher können wir auf eine begrifflich faßbare besondere Wesenheit mit Deutlichkeit hinweisen (den Willen), die wir als in Gott vorhanden behaupten. Eine Rede, die sowohl von den uns bekannten Konsonanten und Vokalen, als auch von der Wesenheit des Befehles, Verbotes und der Nachricht verschieden wäre, ist also undenkbar. Es ist daher ein großer Irrtum, dieselbe Gott als von Ewigkeit inhärierend beizulegen. Die große Menge der Theologen unserer Richtung sind daher überzeugt, daß das Wort Gottes von Ewigkeit Befehl und Verbot war. Die einen von ihnen lehrten sodann: Dem Nichtseienden kann unter der Bedingung ein Befehl erteilt werden, daß es als existierend gedacht werde. Auch diese Auffassung ist durchaus unannehmbar; denn die leblosen Körper können nicht einmal zu Objekten eines Be-

fehles gemacht werden, um wieviel weniger also das Nichtseiende, das eine reine Negation ist. Daher lehrten andere: Der göttliche Befehl war von Ewigkeit her ein Befehl, jedoch fehlte ihm dasjenige Objekt, dem befohlen wird. Im weiteren Verlaufe wurden sodann die Menschen, denen Befehle auferlegt werden können, nachdem sie ins Dasein traten, zu Objekten dieses Befehles (134). Sie stellten für diesen Gedanken Beispiele auf. Der Prophet kann z. B. einem Menschen die Nachricht bringen, daß Gott ihm ein Kind schenken werde. Jedoch stirbt er vor der Geburt des Kindes. Es könnte ferner jemand seinen Mitmenschen sagen: Wenn du siehst, daß mein Kind das Alter der Vernunft erlangt hat, sprich zu ihm: Dein Vater befiehlt dir, nach Wissenschaft zu streben. In diesen Fällen ist ein Befehl gegeben ohne Objekt, dem befohlen wird. Wenn derselbe bis zur Volljährigkeit jenes Knaben bestehen blieb, würde er ein Objekt erhalten. Zweitens: Die Rede, die eine Nachricht bedeutet, ist in der Ewigkeit eine einzige. Sie hat jedoch verschiedene Relationen, entsprechend den verschiedenen Zeiten. Demgemäß sind also die Worte dieser Nachricht verschieden. Das Gleiche gilt von dem Wissen (gemäß seinen verschiedenen Relationen zu verschiedenen Objekten). Drittens: Jene Eigenschaften sind in ihrer Vielheit identisch mit den uns bekannten Konsonanten und Vokalen. Darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit. Die Diskussion erstreckt sich nur auf jene ewige Eigenschaft, die man unter diesen verschiedenen Formen der Rede versteht.

Túsi: Die Behauptung des ibn Saíd (Abdallah), das ewige Wort Gottes sei veränderlich, ist unannehmbar; denn eine Veränderung ist nur dadurch möglich, daß ein Ding vernichtet wird oder neu entsteht. Das Ewige kann sich daher also nicht verändern. Es ist daher das beste zu behaupten, das Wort Gottes ist eine ewige Eigenschaft. Trotzdem ist es möglich, daß diese Vokale und Konsonanten, die uns von jener Eigenschaft berichten und auf sie hinweisen (die koranische Offenbarung) dasselbe sind, was den Propheten mitgeteilt wurde und das sie vernahmen und ihrem Volke überbrachten. Diese letzteren äußeren Worte (im Gegensatz zu dem inneren göttlichen Worte) können eine Veränderung und eine Vielheit erleiden. Die Offenbarung bedeutet dabei ihrem innersten Inhalte nach nichts anderes als jene ewige göttliche Eigenschaft. — Daß das Wort Gottes in der Substanz Gottes wie ein Akzidens zeitlich entsteht, ist Lehre der Schule des Karrám. Diese hält es für möglich, daß Gott Substrat zeitlich entstehender Realitäten ist. — Das Reden ist eine Kunst und das Wort verhält sich so, daß es auch einem anderen Substrate inhärieren kann —.

Diese ewige Eigenschaft Gottes, die man als Wort bezeichnet, ist

nach unserer Lehre eine einzige. Diesem widersprechen einige Theologen unserer Richtung. Sie behaupten. es gebe fünf Worte: Befehl. Verbot, Nachricht, Frage und Ausruf. Für unsere Thesis spricht folgender Gedankengang: Das eigentliche Wesen der Rede ist die Nachricht (Aussage). Befehl und Verbot sind ebenfalls Nachricht; denn sie berichten davon, daß Lohn oder Strafe auf eine Handlung resp. Unterlassung folgt. Túsi: „Die Arten der Rede sind nicht nur die genannten fünf. Trotzdem kann der eigentliche Inhalt aller Formen der Rede ein und derselbe sein, nämlich das ewige Wort Gottes. Die Beweise dafür sind sehr zahlreich. Nutzlos ist es, daß Rázi die Rede nur als Nachricht bezeichnet; denn die Nachricht stellt nicht das eigentliche Wesen jener göttlichen Eigenschaft dar; denn die Nachricht ist aus dem Objekte und dem Nachrichtgeben zusammengesetzt. Trotz ihrer Zusammensetzung kann sie auf ein erstes Prinzip hinweisen (die innergöttliche Eigenschaft des Wortes).“ Die Nachricht, die von Gott kommt, ist Wahrheit; denn die Lüge bedeutet einen Mangel, der für Gott undenkbar ist. Ferner müßte Gott dann mit einer ewigen Lüge lügen. Dabei müßte es ihm unmöglich sein. die Wahrheit zu sagen. Jeder. der ein Ding erkennt, ist in der Lage, über dasselbe die Wahrheit auszusagen. Man könnte einwenden: Das vorgebrachte Argument beweist, daß jene ewige innergöttliche Nachricht die Wahrheit besagt. Es beweist jedoch nicht, daß diese einzelnen uns bekannten Worte (die Aussprüche der Propheten) Wahrheit sind. Darauf antworten wir den liberalen Theologen: Dasselbe können wir gegen euch in einer argumentatio ad hominem deduzieren; denn ihr selbst erklärt es für möglich, daß eine Annullierung oder Hinzufügung zur Offenbarung der göttlichen Weisheit nicht widerspreche. Wenn dies aber zugegeben wird, ist jedes Vertrauen auf den Wortlaut der Offenbarung zunichte gemacht. Túsi: „Rázi behandelt die Lüge als etwas Böses, dessen Verwerflichkeit auf dem natürlichen Verstande beruht. Will er dieses nun wiederum auf die Offenbarung stützen, so ergibt sich ein circulus vitiosus. Was Rázi ferner gegen die liberalen Theologen vorbringt, trifft sie nicht; denn sie lehren. es ist für Gott eine Pflicht, die Menschen, denen Gebote auferlegt sind, auf den richtigen Weg zu führen und ihre Schwächen durch seine Gnade zu heilen. Die liberalen Theologen geben ferner nicht zu, daß von der Offenbarung etwas gestrichen oder zu ihr etwas hinzugefügt werden könne, das die Gläubigen in der Kenntnis ihrer Pflichten verwirrt. Das am meisten Angebrachte in diesen Fragen ist das, worin alle Gelehrten übereinstimmen. selbst wenn sie in der Begründung ihrer Ansichten verschiedene Wege gehen.“

Wir erkennen mit Evidenz, daß jenes ewige innergöttliche Wort

jetzt nicht mehr hörbar ist (135). Ob es aber jemals hörbar war, kann ich nicht beweisen. Wir haben andererseits bereits zugegeben, daß etwas, das weder körperliche Substanz noch Akzidens ist, gesehen werden könne. Wir hatten erklärt, daß jedes Wirkliche optisch wahrgenommen werden könne, indem wir argumentierten: wir sehen den Körper und das Akzidens. In diesen beiden Objekten muß also eine gemeinsame Ursache vorhanden sein, die das Sehen ermöglicht. Zwischen ihnen gibt es nun aber kein anderes Gemeinsame als das Sein. Folglich kann jedes Seiende gesehen werden. In der hier vorliegenden Frage betreffs des Hörens verhält sich die Sachlage jedoch anders: denn das Hören erstreckt sich nicht auf körperliche Substanzen und Akzidenzien. In diesem Falle müßte eine beiden gemeinsame Ursache vorhanden sein, die das Hören bewirkte. Es erstreckt sich vielmehr nur auf die Klänge. Daher ist die Möglichkeit gegeben, daß das Wesen des Klanges allein die Ursache bildet, die das Hören ermöglicht. In diesem Falle kann jenes göttliche Wort akustisch nicht vernommen werden. Túsi: „Man könnte einwenden, die Qualitäten, die durch das Gehör wahrgenommen werden, z. B. die Tiefe und Höhe des Tones, und jene Qualitäten, die Bestandteile der Konsonanten bilden und entsprechend deren Verschiedenheit die Konsonanten selbst verschieden sind, sind etwas anderes als derjenige Klang, der akustisch wahrnehmbar und allen Objekten des Hörens gemeinsam ist. Die gemeinsame Ursache, die also bewirkt, daß jene Dinge gehört werden können, ist entweder das Sein, oder das esse accidens (weil diese beiden Bestimmungen jenen Objekten gemeinsam sind). Unter dem esse accidens versteht man aber nichts anderes als das Inhärenzverhältnis in einem Träger. Die Eigenschaften inhärieren nun aber einem Träger. Daher ergibt sich aus ihnen die Möglichkeit, daß das Wort Gottes selbst gehört werden könne (da in ihm jene Ursache, die das Hören bewirkt, vorhanden ist). So wurde es betreffs des Sehens ausgeführt. Es ist offenbar, daß diese und ähnliche Beispiele weit von dem Bereiche des Möglichen abliegen. Es ist das beste in diesen Fragen, sich an die Offenbarung zu halten."

Einige Rechtsgelehrte aus der Schule der Hanafiten lehrten: Das Bilden der Welt (ettakwín) sei eine ewige Eigenschaft Gottes. Das Gebildete müsse ferner zeitlich entstehen. Wir behaupten gegen sie: Die Aussage, daß das Bilden sowohl ewig als auch zeitlich sei, setzt den Begriff des Bildens voraus (da von ihm eine Aussage gemacht werden soll). Besagte er nichts anderes als die Einwirkung der göttlichen Macht auf ihr Objekt, dann ist die Tätigkeit des Bildens eine Eigenschaft, die eine Beziehung ausdrückt. Die Beziehungen existieren aber nur dann, wenn ihre beiden Termini real vorhanden sind. Wenn

daher das Gebildete zeitlich entstanden ist, muß auch die Tätigkeit des Bildens selbst zeitlich sein. Versteht er unter jenem Ausdrucke aber eine Eigenschaft, die die Existenz der Wirkung hervorruft, so bedeutet er also dasselbe, wie die göttliche Macht. Jene Richtung behauptete, die Macht ist eine Eigenschaft, die die Möglichkeit der Existenz der Wirkung hervorbringt, während das Bilden selbst die Existenz der Wirkung zum Objekte hat. Darauf antworten wir: Die göttliche Macht bewirkt nicht, daß ihr Objekt in sich möglich sei; denn die Möglichkeit der Existenz kommt jenem Objekte per se zu. Was einem Dinge aber per se anhaftet, kann ihm nicht von einem anderen verliehen werden. Daher bleibt für die göttliche Macht keine andere Funktion übrig, als daß sie die Existenz ihres Objektes bewirkt und zwar in der Weise der Möglichkeit, nicht in der Weise der Notwendigkeit. (In der letzten Weise bewirkt der göttliche Wille die Dinge. Die Macht läßt die Möglichkeit des Objektes bestehen, so daß sich der Wille auf Grund dieser Möglichkeit frei entscheiden kann.) Würden wir daher eine andere Eigenschaft für Gott aufstellen, die die Existenz des Objektes bewirken soll und zwar nach der Weise der Möglichkeit, dann wäre ihre Kausalfunktion identisch mit der der göttlichen Macht. Daraus ergäbe sich aber, daß in Gott zwei wesensgleiche Dinge zusammenträfen, was unmöglich ist, da einem Substrate zwei wesensgleiche Bestimmungen nicht inhärieren können. Ferner ergäbe sich, daß in Gott zwei in ihrer Einwirkung auf ein und dasselbe Objekt selbständige Eigenschaften beständen. Auch dieses ist unmöglich. Soll jene Eigenschaft aber nach der Weise des Notwendigseins wirken, dann ist es unmöglich, daß jenes Geschöpf nicht aus Gott hervorgehe. Gott bildet also ein Prinzip notwendigen Verursachens (eine griechische Lehre), nicht frei wählenden Wirkens — eine Unmöglichkeit. Der Begriff der Macht, frei zu handeln, widerstreitet ebenfalls jener Eigenschaft (des notwendigen „Bildens"). Túsi: „Die göttliche Macht bezieht sich auf die Existenzmöglichkeit ihres Objektes, das „Bilden" auf seine Existenz selbst. Es verhält sich zum Wirken wie der Wille zum Gewollten. Die Argumentation Rázis ist unrichtig, die besagt: Wäre die Bestimmung des Bildens eine Eigenschaft in der Weise der Notwendigkeit, dann müßte Gott ein Prinzip notwendigen Verursachens sein. Rázi verwechselt die begleitende Notwendigkeit (sensu composito) mit der vorausgehenden (sensu diviso; d. h. unter der Voraussetzung, daß Gott wirkt und „bildet", ist sein Wirken ein notwendiges. An sich ist es jedoch ein freigewolltes)."

Die Richtung der spekulativen Theologen, die an dem äußeren Wortsinne des Koran festhalten (elzáhirijún) ließen keine andere Eigenschaft Gottes zu, außer den sieben oder acht, die Aschari aufstellte.

Die „Hand Gottes" ist von seiner Macht, das „Antlitz Gottes" von seiner Existenz (136) und das sich „Niederlassen auf dem Throne" von allen anderen Eigenschaften zu trennen. Isfaráïni (1027 †) nahm als besondere Bestimmung Gottes die Unräumlichkeit an, Bakiláni das Erfassen der Objekte des Geruches, Geschmackes und Tastsinnes, ibn Saíd die Ewigkeit (aeternitas) als von der ewigen Dauer (sempiternitas — christlicher Einfluß?) verschieden, die Vertreter der Modustheorie das Wissendsein als verschieden von dem Wissen usw. betreffs der übrigen Eigenschaften, Súlúki (abu Sahl) ein besonderes Wissen und eine besondere Macht zu handeln betreffs jedes einzelnen Objektes, ibn Saíd ferner noch Barmherzigkeit, Freigebigkeit, Wohlwollen und Zorn neben dem Willen. Die Wahrheit ist jedoch die, daß kein Beweis die Aufstellung dieser Eigenschaften noch ihre Leugnung berechtigt. Man muß sich vielmehr einer Meinungsäußerung enthalten. Der Beweis dafür, daß es nur sieben oder acht Eigenschaften in Gott gebe, ist folgender: Wir haben die Pflicht, Gott vollkommen zu erkennen. Dieses kann aber nur durch die Kenntnis aller Eigenschaften erreicht werden, die wir durch Rückschluß aus den göttlichen Tätigkeiten und Entfernung von Unvollkommenheiten erfassen. Diese beiden Methoden zeigen nun, daß in Gott nur die genannte Zahl von Attributen vorhanden ist. Túsi: „Die Anhänger der Modustheorie behaupten nicht, das Wissen sei eine Eigenschaft Gottes, sondern nur: das Wissen sei eine unkörperliche Realität („Idee"), die das Wissendsein als Modus in Gott verursache."

Dirár von den spekulativen Theologen und Gazáli aus den Reihen der jüngeren behaupten: Das eigentliche Wesen Gottes erkennen wir nicht — eine Thesis der weltlichen Gelehrten (neuplatonischer Richtung). Die Gesamtheit unserer und der liberalen Schule lehrt jedoch, daß dasselbe erkannt werden könne; denn wir erkennen Gottes Dasein. Dieses ist nun aber identisch mit seinem Wesen. Folglich erkennen wir auch sein Wesen. Der Beweis der Gegner lautet: Was wir von Gott erkennen, sind nur Negationen oder Relationen (wissend, mächtig). Es ist also offenbar, daß das innere Wesen der Eigenschaften und Gottes selbst unbekannt bleibt. Wir können ferner nur das erkennen, was unseren Sinnen zugänglich ist (nihil est in mente, quod antea non fuit in sensibus) oder durch Selbstbeobachtung. Túsi: „Die spekulativen Theologen geben nicht zu, daß von Gott nur Negationen und Relationen erkannt werden können; denn man erfaßt sein Dasein, also sein Wesen. Dagegen wenden die weltlichen Gelehrten ein: Dieses Sein, das wir von Gott aussagen, ist das universelle, das aequivoce prädiziert wird. Von dem innersten Wesen Gottes kann dieses Sein uns keine Kunde bringen. — Aus Dingen, die wir durch die Sinne oder Selbstbeobachtung erkennen, können wir auf Gott schließen.

Rázi ist der Ansicht, daß das Wesen Gottes von seinem Dasein verschieden ist. Daher kann er behaupten: Das Wesen Gottes erkennen wir nicht, obwohl uns sein Dasein bekannt ist."

Im Gegensatze zu allen Schulen behaupten wir (137): Gott kann gesehen werden (visio beatifica). Die Anthropomorphisten und Anhänger des Karrám lehrten freilich auch die Möglichkeit der visio beatifica, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß Gott räumlich ist und eine Richtung einnimmt. Ist letzteres nicht der Fall (wie wir lehren), dann leugnen jene die Möglichkeit der visio. Unsere Thesis von einer visio ohne materielle Attribute wird also von keinem einzigen aufgestellt. es sei denn von unserer Schule. Zunächst muß der eigentliche Streitpunkt klargestellt werden: Unter visio kann man das vollkommene Erkennen verstehen — dieses ist betreffs Gottes möglich, da am jüngsten Tage alle Erkenntnisse denknotwendige werden — oder das sinnliche Sehen — dieses ist betreffs Gottes undenkbar — oder das Innewerden des Anschauungsbildes, das von dem äußeren Sehen mit den Organen verschieden ist. Dieses kann auch betreffs Gottes statthaben (in dem Sinne eines lebendigen Präsentseins eines konkreten Gegenstandes, im Gegensatze zu dem abstrakten Erkennen der Wissenschaft). Beweis: Das Dasein im präsenten Objekte ist die Ursache der Möglichkeit des Sehens (und sein obiectum formale). Daher verhält sich dieses in der Welt „des Verborgenen" (in Gott) ebenso. Dieser Beweis ist jedoch nicht stichhaltig; denn 1. das göttliche Sein läßt sich mit dem geschöpflichen (das das Sehen ermöglichen soll) nicht vergleichen. 2. Das Sein ist vielleicht nicht die Ursache des Sehens, die der Substanz und dem Akzidens (Farbe) in ihrer Eigenschaft als optisches Objekt gemeinsam zukommt. Vielleicht sind es zwei verschiedene Ursachen, die Substanz und Farbe zu Objekten des Sehens machen. 3. Die beiden Objekten zukommende Kontingenz könnte jene Ursache darstellen. 4. Es könnte noch ein besonderes Hindernis des Gesehenwerdens in Gott vorhanden sein (138). Antwort: Der Hauptbeweis meiner Thesis sind Worte des Koran. Túsi: „Dieser Beweis ist nicht stichhaltig." „Das innere Sehen ist der Zustand, den wir erleben, wenn das äußere Sehen zustande gekommen ist, sei es durch Einzeichnung des optischen Bildes in das Auge, oder durch Ausstrahlung des Sehstrahles. Daß jener Zustand auf die visio beatifica anwendbar ist, widerspricht nicht dem Koran."

Gott ist ein einziger (140); denn zwei Götter würden sich gegenseitig hindern, und keiner von ihnen könnte allmächtig sein. Einwand: Weil beide Götter allweise wären, würden sie es vermeiden, sich in ihrer Tätigkeit zu hindern. Túsi: „Es wurde bereits ausgeführt, daß zwei Wesen, die per se notwendig sind, eine Unmöglichkeit be-

deuten. Der hier erwähnte Beweis zeigt nur, daß zwei sich gleichstehende Götter unmöglich sind. Diese Thesis läßt sich auch durch die Offenbarung beweisen, ohne daß eine petitio principii entsteht; denn die Offenbarung setzt die Einheit Gottes nicht voraus. Sie basiert nur auf seiner Existenz.“

Kapitel III.

Die Tätigkeiten Gottes.

Nach Aschari hat der Mensch keinen Einfluß auf das Objekt seiner Handlung. Fähigkeit und Objekt entstehen vielmehr beide durch die Macht Gottes. Nach Bakiláni wird das Wesen (die Substanz) der Handlung durch Gott, die Bestimmung, ob sie ein gutes oder böses Werk sei, durch den Menschen bewirkt (141), während Isfaráini lehrte: Sowohl die Substanz als auch die Eigenschaften der Handlung gehen von den beiden frei handelnden Prinzipien aus. Gott und dem Menschen; (vgl. die Lehre von Thomas von Aquin), — und Guwaini: Gott erschafft in dem Menschen die Macht frei zu handeln und den Willen. Diese beiden bewirken sodann mit Notwendigkeit ihr Objekt. Die Lehre der griechischen Philosophen besagt dasselbe (der orthodoxe Guwaini hat also dieser „heidnischen“ Lehre Zutritt in sein System gewährt!) — ebenso die des abul Husain aus Baṣra, aus den Reihen der liberalen Theologen, die meistens lehrten: Der Mensch verleiht seinen Handlungen die Existenz („erschafft“ sie ohne Mitwirkung Gottes), und zwar nicht nach Art notwendigen Verursachens (Abweisung der griechischen Lehre), sondern nach Art des freien Willens.

Für unsere Auffassung sprechen folgende Gründe: Wenn der Mensch die Handlung vollzieht, kann er sie auch unterlassen oder nicht. Im letzteren Falle ist die Lehre der liberalen Richtung als unrichtig erwiesen (die unbeschränkte Freiheit), im ersteren ist ein ausschlaggebendes Prinzip, das die Indifferenz aufhebt, erforderlich; denn ein ursachloses Geschehen (wie es Aschari in der freien Handlung annimmt) ist unmöglich. Ist dieses Prinzip ein Teil der Handlung selbst (also indifferent), dann kehrt dieselbe Frage zurück. Bildet es aber keinen Teil der Handlung, dann ergibt sich ein regressus in infinitum. Man muß also zu einem determinierenden Prinzipe gelangen, das außerhalb der Handlung liegt und mit dessen Funktion das Unterlassen der Handlung unmöglich ist. Die liberal-theologische Lehre von der Freiheit ist dabei unmöglich; denn sobald jenes Prinzip auftritt, ist die Handlung notwendig, wenn es nicht auftritt, unmöglich.

Der Mensch ist also in seiner freien Wahl nicht unabhängig. Dieser Beweis ist demonstrativ. Zweitens: Der Mensch müßte die einzelnen Teile seiner Handlung erkennen, wenn er ihre notwendig wirkende Ursache wäre. Geben wir nämlich die Möglichkeit zu, daß er sie, ohne dieselbe zu kennen, hervorbringt, dann können wir das Wissen Gottes aus seinen Handlungen nicht mehr nachweisen. Die allgemeine Absicht (finis universalis; vgl. den gleichen Grundgedanken bei dem Okkasionalisten Geulinx) genügt nicht, um das Besondere hervorzubringen, da die Beziehung des Allgemeinen zu allen einzelnen besonderen Dingen sich indifferent verhält. Es muß also ein besonderer (partikularer) Zweck vorhanden sein. Ein solcher hängt von einer partikulären Erkenntnis als conditio sine qua non ab. Der Mensch kennt nun aber die einzelnen Teile seiner Handlung nicht. z. B. der Schlafende seine Bewegungen und wer eine langsame Bewegung ausführt. Ohne daß es ihm zum Bewußtsein kommt. bewirkt er manchmal die Ruhe, manchmal die Bewegung. Nach Gubbâï und abu Háschim ist sodann das eigentliche Objekt des menschlichen Wirkens nicht das Aktuellmachen (Einführen) des Körpers an einem Orte, sondern die Ursache dieses Aktuellmachens, obwohl die meisten Menschen kein Bewußtsein von dieser Ursache, weder ein allgemeines (unbestimmtes), noch ein besonderes besitzen. Der Mensch steht also unter der Einwirkung eines allwissenden Agens. Túsi bekämpft jenes Prinzip Rázis: „Die Tätigkeit des Hervorbringens setzt nicht voraus, daß das Agens sein Objekt erkenne. Sonst müßte Rázi zunächst den Satz widerlegen: Das Feuer verbrennt und die Sonne erleuchtet, ohne daß diese beiden Agenzien ihre Wirkung kennen. Der Beweis für das Wissendsein Gottes wird dadurch nicht unmöglich gemacht; denn dieser basiert nicht auf dem Hervorbringen selbst, sondern auf den (weisen) Gesetzmäßigkeiten desselben (teleologischer Beweis). Die Behauptung, daß ein partikulärer Zweck von einem partikulären Wissen abhängen müsse. wird durch das Beispiel des Feuers widerlegt. das dies partikuläre Holz verbrennt, ohne es zu erkennen.“

Drittens: Setzen wir den Fall, der Mensch wolle einen Körper im Zustande der Ruhe erhalten und Gott wolle ihn in Bewegung versetzen. Beide Tätigkeiten müssen gleichzeitig sein; denn (sie hindern sich gegenseitig und) das Hemmnis für die Existenz jedes einzelnen von beiden ist die gleichzeitige Existenz des andern. Letzteres ist aber unmöglich (da Gott dem Geschöpfe vorausgeht). Ein anderer Fall wäre, daß das eine dem anderen vorausginge. Auch dieses ist auszuschließen; denn beide Agenzien (Gott und der Mensch) sind gleich selbständig in ihrem Einwirken auf jenes Objekt. Ein und dasselbe Ding kann nun aber keine verschiedenen Intensitäten zulassen

(bezüglich der größeren oder geringeren Verbindung mit der causa adaequata). Beide Fähigkeiten des Handelns (die Gottes und die des Menschen) stehen sich also darin gleich, daß sie die Existenz dieses Objektes bewirken. Ein Intensitätsunterschied kann nur durch andere Momente bewirkt werden. die außerhalb dieses „Begriffes" („Idee", d. h. außerhalb der Kausalbeziehung) liegen. Ohne ein determinierendes Prinzip von außen bleibt also die Indifferenz bestehen, und ein Überwiegen der einen Möglichkeit über die andere ist unmöglich. Túsi: „Wenn der Mensch die Ruhe und Gott die Bewegung bewirken will, wird die Bewegung wirklich werden; denn beide Agenzien stehen sich in der Selbständigkeit ihres Wirkens durchaus nicht gleich. Was der einen Macht unmöglich ist, z. B. eine Bewegung mit bestimmter Schnelligkeit, ist einer anderen, größeren möglich. Der Mächtigere (Gott) kann ferner den Schwächeren (den Menschen) hemmen. Rázi entnahm diese Argumentation aus dem Beweise, der gegen eine Vielheit gleich mächtiger Götter spricht, die sich gegenseitig hindern würden. In diesem letzten Probleme ist er an seinem Platze."

Der Gegner argumentiert auf folgende Weise (142): Würde Gott die Handlung des Menschen erschaffen, dann hätte dieser keine Macht über dieselbe, wie dies bei den unbelebten Dingen der Fall ist. Ebensowenig wie man der unbelebten Natur Befehl oder Verbot erteilen kann, könnte man dem Menschen befehlen oder verbieten. Antwort: Gegen euch läßt sich dasselbe einwenden; denn während der Indifferenz ist die Handlung unmöglich, nach der Determination notwendig. Erkennt ferner Gott die Existenz der (freien) Handlung, dann ist sie notwendig, erkennt er ihre Nichtexistenz, dann unmöglich. Die wahre Antwort lautet: Gott kann nicht über das zur Rechenschaft gezogen werden, was er tut (ignoramus et ignorabimus). Túsi: „Gegen den Gegner läßt sich dasselbe nicht einwenden; denn der liberale Theologe beruft sich auf die Denknotwendigkeit und Evidenz, wenn er dem Menschen ein Handeln beilegt. Während der Indifferenz entsteht keine Determination zur Handlung. Darauf folgt aber eine Handlung. Die Notwendigkeit, mit der sich das Handeln aus der Determination ergibt, widerspricht nicht der Tatsache, daß der Mensch (sensu diviso) über beide Möglichkeiten die freie Entscheidung hat. Aus der Notwendigkeit, die mit dem Wissen Gottes verbunden ist, ergibt sich nicht, daß der Mensch kein (frei) handelndes Subjekt sei. Auch die eigene Handlung Gottes selbst müßte andernfalls durch sein Vorwissen unfrei werden." — Aus dem Koran lassen sich manche Aussprüche sammeln, die von der menschlichen Freiheit reden (142, 8). Die Gnade des Beistandes (lutf) hätte keinen Zweck bei der Unfreiheit des Willens (143 Mitte).

Der Mensch besitzt (144, 4), so behauptete man, in sich die Fähigkeit, die von Gott erschaffene Handlung anzueignen. Über diese Aneignung wurden zwei Lehren aufgestellt: 1. Wenn der Mensch sich zu einer Handlung entschlossen hat, erschafft Gott dieselbe in ihm, sei es das Gute oder das Böse. 2. Die Substanz der Handlung stammt von Gott, das Böse und Gute in ihr vom Menschen. Wir antworten ferner, wie Alláf: Wäre der Mensch das willenlose Instrument in der Hand Gottes, dann hätte er darin eine Entschuldigung für seine Sünden. Andererseits kann er nichts, auch nicht die Aneignung oder Eigenschaften seiner Handlung, ins Dasein rufen, d. h. erschaffen. Túsi: „Es besteht weder eine unfrei machende Prädestination, noch eine extreme Willensfreiheit, durch die dem Menschen göttliche Funktionen übertragen würden, sondern ein Mittelding." Der Mensch (147, 10) kann nur dann eine Handlung vollbringen, wenn Gott in ihm das antreibende Motiv zur Handlung (das das handelnde Subjekt determiniert) erschafft. Dann aber muß die Handlung notwendig eintreten.

Gott will alle Dinge, die entstehen. Diesem widersprechen die liberalen Theologen. Unser Beweis lautet: Gott erschafft alles, Gutes und Böses, und zwar durch seinen Willen, der seinem Erkennen entspricht. Freilich befiehlt Gott auch solches, was nicht eintreten wird, z. B. den Glauben des Ungläubigen. Er will letzteren aber nicht. Túsi: „Es gibt einen zweifachen Willen, den betreffs der eigenen Handlung und den bezüglich einer fremden. In letzterem Sinne will Gott den Glauben des Ungläubigen, ohne ihn zu bewirken. Der Unglaube, so meint Rázi, ist nicht identisch mit dem Ratschlusse Gottes, dem der Mensch zustimmen muß, sondern nur dessen Wirkung, die man ablehnen darf. Diese Auffassung ist unrichtig. Wenn wir mit dem göttlichen Ratschlusse übereinstimmen, der den Unglauben eines Menschen beschließt, so liegt darin ein Gehorsam gegen Gott. Es ist keine Billigung des Unglaubens."

Wenn wir einen Körper in Bewegung setzen, so bewirkt nach liberal-theologischer Lehre die Bewegung unserer Hand mit Notwendigkeit (als Konsequenz der Handlung) die Bewegung jenes Körpers. Nach unserer Meinung ist dieses unrichtig. Wenn nämlich ein Körperteilchen in zwei Händen, der des Zaid und des Amr, ist und der eine zieht, während der andere stößt, dann hat an und für sich keine dieser Bewegungen über die andere das Übergewicht. Es tritt also keine Wirkung ein. Die Lehre von den notwendigen Konsequenzen der Handlung ist damit widerlegt. Túsi: „Das von Rázi angeführte Beispiel trifft nicht zu; denn jenes Körperteilchen kann durch die beiden auf dasselbe einwirkenden Kräfte zerstückelt werden. Nach Rázis Lehre könnte das Transportieren von Gegen-

ständen durch zwei verschieden große Kräfte nicht leichter sein als durch eine einzige. Die liberal-theologische Lehre lautet: Der Handelnde bewirkt zunächst den Druck („Spannung“ der Kraft, itimád). Aus diesem entsteht als Konsequenz die Bewegung. Dabei bringt der Handelnde mit Notwendigkeit die Bewegung als Konsequenz seiner Handlung hervor in einem von ihm verschiedenen Substrate. Der Druck beruht dabei auf einer unvermittelten Einwirkung. Bestände keine notwendige Verbindung zwischen direkter Handlung des Menschen und ihrer Konsequenz, dann könnte letztere nicht befohlen resp. verboten werden.“

Die griechischen Philosophen stellten die Behauptung auf: Gott ist absolut einer. Aus ihm kann also nur eine Wirkung hervorgehen. Diese muß eine einfache Substanz sein, die nicht körperlich ist — sonst wäre sie aus Materie und Form zusammengesetzt — noch eine eine Seele, die durch den Körper wirkt — sondern ein reiner Geist, der Nus, der alle Körper verursacht. Er enthält in sich eine Kontingenz, die ihm aus seinem Wesen zukommt, während das Dasein ihm von dem notwendig Seienden verliehen wurde. Jene Kontingenz ist als Prinzip der Unvollkommenheit Ursache der Umgebungssphäre, die als Körper unvollkommen ist. Jenes Dasein (des Nus) wird hingegen Ursache des zweiten Intellektes; denn das Vollkommenere ist Ursache des Vollkommeneren. Aus jedem Intellekt entsteht auf diese Weise sowohl ein Intellekt, als auch eine Sphäre, bis daß diese Kette zum aktiven Intellekte (der Mondsphäre) gelangt. Antwort: Das Grundprinzip dieser Konstruktion ist unrichtig, da aus einer Ursache mehr als eine Wirkung stammen kann. Ferner kann die Kontingenz (der Intellekte bezüglich der Sphären) nicht aktiv sein; denn sie ist keine Realität, sondern etwas Nichtseiendes. Túsi: „Die griechischen Philosophen lehren nur, daß in einer einzigen formellen Hinsicht eine Wirkung aus einer Ursache komme. Nach mehreren Hinsichten (Beziehungen) könne eine Ursache jedoch viele Wirkungen hervorbringen. Gott besitze nur eine solche Beziehung, der Nus aber mehrere. Sie lehren ferner nicht, daß die Kontingenz Ursache für die Existenz irgendeines Dinges sei. Die Kontingenz sei vielmehr nur Bedingung einer kausalen Tätigkeit. Bedingungen können aber negativer Natur sein. Je mehr sich die Kette der Wirkungen von dem ersten Prinzipe entfernt, um so größer wird in ihnen die Vielheit (und Unvollkommenheit).“

Eine Lehre der griechischen Philosophen lautet: Das Seiende ist 1. reines Gute, z. B. die Intelligenzen und Sphären, oder 2. zum größten Teile Gutes, z. B. diese (sublunarische) Welt (Optimismus). Es entspricht der göttlichen Weisheit ein geringes Übel zuzulassen, das nur per accidens intendiert wird, um ein größeres Gute, das per se

erstrebt wird, zu erreichen. In unserem Kommentare zu Avicenna: „Thesen" haben wir darüber gehandelt (147).

Unter „Gut" und „Böse" versteht man vielfach die Harmonie resp. Disharmonie mit der Natur, und die Bestimmung, eine vollkommene oder unvollkommene Eigenschaft zu bilden. Diese beiden Begriffe sind solche des rein natürlichen Verstandes. Vielfach versteht man unter ihnen den Umstand, daß eine Handlung Lohn resp. Strafe, Lob resp. Tadel verdient. Diese Auffassung beruht auf übernatürlicher Offenbarung. Túsi: „Die liberalen Theologen nehmen Handlungen an, die natürlich gut sind, z. B. Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, resp. natürlich böse." Unser (Rázis) Beweis lautet: Gott verpflichtet zu etwas Unmöglichem, z. B. den Ungläubigen zum Glauben, obwohl er vorausweiß, daß er nie glauben wird. Wäre dieses etwas Böses (wie die griechische und liberal-theologische Richtung lehrt), dann würde Gott es nicht tun. Ob etwas sittlich gut oder böse sei, entscheidet also Gott allein. In der Natur der Dinge liegt es nicht. Túsi: „Das Vorwissen Gottes macht eine Handlung nicht unfrei, da es die Existenz seines Objektes voraussetzt und auf dieses folgt."

Gott ist zu keiner Leistung verpflichtet. Dieser Thesis widersprechen die liberalen Theologen, indem sie es als Pflicht Gottes bezeichnen, die Gnade des Beistandes dem Menschen zu verleihen und ihm die Vergeltung (Ersatz für Leiden und Lohn) zuteil werden zu lassen. Die Schule von Bagdád (Haiját und Kabi) fassen den Vollzug der Strafe und das Ausführen des Besten in dieser Welt als Pflicht Gottes. Eine Bestimmung über Gott — dies ist der Beweis für unsere Lehre — kann man nur auf Grund der Offenbarung (schar') aufstellen. Über diese darf sich aber keiner zum Richter aufwerfen. Gott ist demnach (weil der Koran nichts Derartiges lehrt) zu nichts verpflichtet. Unter „der Gnade des Beistandes" versteht man dasjenige, das dem antreibenden Motive das Übergewicht (über entgegenstehende Bedenken) verleiht, ohne sich zu einem Zwange zu steigern. Das Motiv selbst ist aber etwas Kontingentes, das Gott direkt erschaffen und zum Handeln führen kann, ohne sich der Gnade als Vermittlung zu bedienen. Er ist also nicht verpflichtet, Gnade zu verleihen. Wenn Gott ferner alles Übel durch Gutes ersetzen würde, käme noch mehr Gutes in anderer Beziehung nicht zustande. Gott kann ferner die Strafe nachlassen. Er ist also nicht verpflichtet sie zu vollziehen. Túsi: „Unter der Gnade des Beistandes verstehen die Gegner alles, was den Menschen zum Guten antreibt (ihm dasselbe erleichtert) und vom Bösen fernhält, ohne zu einem Zwange zu werden (der die Freiheit aufhebt). Gott belohnt das Gute aus reiner Güte, ohne dazu verpflichtet zu sein. Kabi (abul Kásim al Balhi) lehrt,

Gott habe die Pflicht, das Beste zu tun, aber nicht unter allen Umständen, sondern nur, wenn es sich darum handelt, die Hemmnisse zu entfernen, die die Menschen am Guten hindern. Alle diese liberalen Lehren basieren auf der Voraussetzung, daß der Mensch nach freier Wahl (ohne Determination von seiten Gottes) handelt und daß das sittlich Gute und Böse der Handlungen und die Pflicht, sie auszuführen (resp. zu unterlassen) eine rein natürliche sei. Da diese Voraussetzungen aber als unrichtig erwiesen worden sind, fallen ihre Argumentationen zusammen."

Gott kann kein Ding auf Grund eines äußeren Zweckes bewirken (149). Dieser Thesis widersprechen die liberalen Theologen und die Rechtsgelehrten. Unser Beweis lautet: Gott würde in diesem Falle eine größere Vollkommenheit durch jenes Ding erwerben. Er müßte in sich also unvollkommen sein. Jeder Zweck ist ferner ein kontingentes Ding, das Gott direkt erschaffen kann, ohne jene vermittelnde Handlung zu setzen, durch die er einen Zweck erstrebt. Die Begründung der Gegner lautet: Wer ohne Zweck handelt, wirkt zwecklos, d. h. unvernünftig. Túsi: „Die Lehre der liberalen Theologen lautet: Die Tätigkeit eines Weisen kann nicht ohne Zweck sein. Ohne Zweck wäre die Handlung ein ursachloses Geschehen. Andere vertreten die Auffassung: Zweck bedeutet das Hinführen von Dingen zu ihren Vollkommenheiten. — Nur diejenige Handlung, die einen äußeren Zweck haben müßte, ohne einen solchen aufweisen zu können, ist unvernünftig, nicht jede Handlung ohne äußeren Zweck. Den Grundsatz, daß eine zweckstrebige Handlung das handelnde Subjekt vervollkommnen müsse, entnahm Rázi den weltlichen Gelehrten, um ihn hier an der unrichtigen Stelle zu verwenden. Alle Dinge erstreben Zwecke unter der Einwirkung Gottes. Die Traditionstreuen (Sunnija) lehren: Gott bewirkt, was er will, ohne daß sein Handeln als sittlich gut oder böse bezeichnet werden könne."

Die liberalen Theologen stellten die Thesis auf: Der Grund (Titel), aus dem die religiöse Verpflichtung sittlich gut ist, ist das sekundäre, äußere Moment (nicht die natürliche Sittlichkeit der betreffenden Handlungen), daß man dadurch Anerkennung und Lob rechtlich verdient.[1] Nach unserer (der orthodoxen) Lehre ist dieses unrichtig; denn es stützt sich auf die Lehre von dem natürlich Guten resp. Bösen und der Verpflichtung Gottes (zur Belohnung der Menschen). Ferner steht die Schwierigkeit der Handlung in keiner Proportion zur Anerkennung; denn das Ablegen des islamischen Bekenntnisses

[1] „Nach den liberalen Theologen ist es unsittlich, einen rechtlich verdienten Lohn als Gnadengabe (tafaḍḍul) zu verleihen, als ob der Geber (Gott) zu dieser Leistung nicht verpflichtet wäre." Rázi und Túsi bestreiten die Richtigkeit dieses moralischen Grundsatzes in seiner Anwendung auf Gott,

ist verdienstvoller als der Religionskrieg und das Fasten (was Túsi bestreitet.) Diejenigen, die eine religiöse Verpflichtung leugneten, führen aus (150): Alles, was im Weltall geschieht, wird durch die Schöpfung und dem Willen Gottes bewirkt. Wozu könnte also unser (freier?) Wille noch verpflichtet werden. Auch die liberale Richtung schnitt die Möglichkeit einer sittlichen Verpflichtung durch die Behauptung ab: Alles, was Gott als wirklich erkannt hat, muß zur Existenz gelangen, was als unwirklich, kann nie wirklich werden. (Für eine freie Tätigkeit bleibt also kein Raum.) Tritt ferner die Verpflichtung bei der Indifferenz der Motive ein? Die Handlung ist dann unmöglich (sensu composito, solange die Indifferenz besteht). Tritt sie etwa ein, wenn das eine Motiv des Handelns über das andere das Übergewicht erhalten hat? Dann ist die eine, erste, Handlung notwendig, die andere, zweite, unmöglich (sensu composito. Die Freiheit, die Voraussetzung der Verpflichtung bleibt also nicht erhalten). — Die Verpflichtung tritt entweder ein, wenn die betreffende Handlung bereits vorhanden (also die Pflicht schon erfüllt) ist, oder früher. Im ersten Falle kann die Handlung nicht mehr, im zweiten noch nicht vollzogen werden. Zu einem Unmöglichen kann man aber nicht verpflichtet werden. Die schweren Pflichten (Religionskrieg usw.) sind schließlich zwecklos, da Gott deren Lohn auch direkt verleihen kann, ohne daß der Mensch sich abplagt. Die Antwort auf alle diese Bedenken lautet: Sie fragen das Weshalb des göttlichen Handelns und der Weltordnung. Diese Frage ist aber unstatthaft; denn das Handeln Gottes kann durch keinen Grund „verursacht" werden. Ferner müßte jener Grund wieder einen Grund haben, weshalb Gott den ersten Grund frei annehmen müßte. Daraus würde sich eine unendliche Kette ergeben, die unmöglich ist. Túsi: „Die aufgezählten Einwände sind solche der Gabariten (Leugner der Freiheit), deren System bereits widerlegt wurde. — Weshalb könnten nicht einige Handlungen Gottes durch andere verursacht sein und eine Kette bilden, deren erstes Glied unverursacht ist?"

Kapitel IV.

Die Namen Gottes.

Der Name eines Dinges bezeichnet entweder dessen Wesen, oder einen Teil dieses Wesens, oder etwas Äußeres, oder ein sekundäres Moment. Das Äußere ist entweder eine wirkliche, eigentliche Eigenschaft, oder eine solche nach der Relation, oder eine negative, oder etwas Sekundäres (von diesen Bestimmungen Abhängiges). Da das (innerste) Wesen Gottes nicht bekannt ist, kann es nicht mit einem

Namen bezeichnet werden. Da es nicht zusammengesetzt ist, sind diejenigen Namen ausgeschaltet, die einen Teil seiner Wesenheit bezeichnen könnten. Die übrigen Namen sind zulässig. Da ferner die einfachen und zusammengesetzten Relationen und Negationen Gottes unendlich sind, kann er unendlich viele Namen besitzen. Túsi: „Ein Ding, das eingestandenermaßen nicht erkannt werden kann, könnte gerade in dieser Hinsicht einen Namen erhalten. Die Juristen und Orthodoxen konzedieren die Berechtigung keines Namens für Gott, der nicht im Koran ausgesprochen wird."

Teil II.

Die positive Theologie.

Kapitel I.

Die Prophetie.

Dieses Buch handelt über die geoffenbarten Wahrheiten, und zwar zuerst über die übernatürliche Offenbarung (151). Das Wunder ist ein Vorgang, der den gesetzmäßigen Verlauf durchbricht (wörtlich: „die Gewohnheit"), allein dasteht und keinen Gegenbeweis erleiden kann (indem man den wunderbaren Vorgang experimentell nachmachte). Das Wunder ist ein „Vorgang", insofern es manchmal ein positives Ereignis, manchmal den Ausfall eines solchen bedeutet. Es „durchbricht die Gewohnheit", und dadurch unterscheidet es sich von den Kunstgriffen, die durch Menschenhand bewirkt werden. Es muß einzigartig sein, damit ein Lügner sich nicht als Prophet aufspielen kann und damit es sich von den wunderartigen Naturvorgängen (mira) unterscheidet. Ein Gegenbeweis muß ausgeschlossen sein, damit es mit Zauberei und Taschenspielerkünsten nicht zu verwechseln ist. Túsi: Weil das Wunder eine Voraussetzung der Prophetie ist, erwähnte Rázi es an erster Stelle.

Thesis: Muhammad ist der Gesandte Gottes. Dieses bestreiten Juden, Christen, Magier und viele Dahriten (nicht alle?). Für unsere Thesis sprechen folgende Beweise: Muhammad legte von seiner Prophetie Zeugnis ab (beanspruchte sie für sich) und bekräftigte dieses Zeugnis durch Wunder. Solche sind 1. der Koran, der sich als unübertrefflich, sogar als unerreichbar für alle Sprachgewandten erwies, 2. er speiste eine große Schar Menschen mit weniger Speise, die wunderbare Brotvermehrung, 3. Wasser entquoll seinen Fingern (um sein Heer zu tränken), 4. er unterhielt sich mit Tieren, die doch keine

Sprache haben — und viele andere Wunder, die eine ununterbrochene Tradition bestätigt. Wenn auch nur ein einziges von ihnen wahr ist, bleibt unsere Thesis erwiesen. Muhammad verkündete Dinge aus der verborgenen Welt. — Wenn ein Mensch in einer großen Versammlung auftritt und sagt: Ich bin der Gesandte dieses Königs, du aber, o König, wirke ein Wunder, wenn ich die Wahrheit geredet habe — wenn dann dieses Wunder geschieht, müssen die Anwesenden den Gesandten als die Wahrheit redend anerkennen. So liegt der Fall bei Muhammad. Der zweite Beweis stützt sich auf die Tugenden, Handlungen und Gebräuche Muhammads. Wenn auch jede einzelne derselben keinen Beweis ausmacht, so bildet doch ihre Summe einen vollgültigen Beweis. Dieses ist die Argumentationsweise des Gáhiz, die Gazáli in der Schrift: „Der Erlöser vom Irrtume“ gut hieß. Der dritte Beweis besteht in den Weissagungen der früheren Propheten, die in ihren himmlischen Schriften auf Muhammad als Prophet hinwiesen. Im einzelnen werden diese Wunder (als praeambula fidei) in umfangreichen theologischen Werken besprochen.

Túsi: Die unerreichbare Vollendung des Koran bezieht sich nach der Lehre der altorthodoxen Theologen und einiger Jüngerer auf seine Eloquenz, nach der einiger jüngeren Theologen darauf, daß er die Sprachgewandten, die wohl ein gleichvollendetes Literaturprodukt beschaffen könnten, davon ablenkt, ein gleich gutes Werk hervorzubringen. Die Vertreter einer jeden Kunst sind von sehr verschiedener Vollendung, und es ist selbstverständlich, daß einer die höchste Stufe erreicht. Dieses ist aber kein Wunder; denn es „durchbricht keine Gesetzmäßigkeit“. Eine solche liegt aber darin, daß die Sprachgewandten gehindert werden, etwas Ähnliches zu schaffen, obwohl sie es vermögen. Dieses ist also ein Wunder. Der Beweis aus den Tugenden Muhammads ist ebenfalls durchschlagend; denn diese beweisen, daß er kein Lügner ist. (Folglich muß er der Prophet sein, wie es sein eigenes Zeugnis besagt.)

Einwände: 1. Der Koran ist kein Wunder unseres Propheten. Die Antwort darauf findet sich in unserem Werke: „Die Religionsprinzipien“ (fil nihäjah; Brockelm. I, 507, Nr. 16). 2. Die wunderbare Brotvermehrung wird nicht von einer ununterbrochenen Kette von Gewährsmännern berichtet, sondern nur von einzelnen. Antwort: Ihre Summe hat denselben Wert wie eine ununterbrochene Traditionskette. 3. Von den Wundern in den „Beweisen für die Offenbarung“ (Isfaháni 1038* und Báihaki 1066* schrieben jeder ein so betiteltes Werk. Da Isfaháni der Bekanntere ist, wird er wohl gemeint sein — vgl. Brockelm. I, 362 u. 363) lassen sich nur wenige demonstrativ erweisen, z. B. das Hervorquellen des Wassers aus den Fingern Muhammads und Ähnliches. (Rázi antwortet auf diesen Einwand nicht, da

ein einziges Wunder zum Beweise genügt.) 4. Muhammad gab über die Welt des Verborgenen nicht in anderer als der gewöhnlichen Weise Aufschluß. Es liegt also keine „Durchbrechung der Gesetzmäßigkeit“ vor. Es sind allgemeine Verheißungen. Mancher sagt in universellen Urteilen Dinge voraus. Wenn sich nun eines von diesen bewahrheitet, nimmt er es als Beweis für die Wahrheit seiner Aussage in Anspruch. Tritt es aber nicht ein, so macht er Ausflüchte: Diese bestimmte Zeit habe ich nicht bezeichnen wollen. Später wird es sicherlich eintreten. Wir könnten jedoch auch zugeben, daß Muhammad ganz bestimmte Dinge vorausgesagt habe. Weshalb soll dieses aber ein Wunder sein? In den „Beweisen für die Offenbarung“ wird berichtet: Ein Priester (ḳass) und Orakelverkünder (saṭiḥ) gaben genaue Kunde von den Verhältnissen Muhammads (obwohl sie ihn nie gesehen hatten). Trotzdem waren beide keine Propheten. Auch der Levite (káhin) verkündet Dinge über die verborgene Welt, ebenso die Traumdeuter, Astrologen und Zauberer. Ein Wunder liegt also nicht vor.[1] Ein weiterer Einwand lautet: Das Wunder ist unmöglich; denn sonst müßte ein Berg zu reinem Golde und das Meer zu frischem Blute werden können, ferner die Geräte im Hause zu menschlichen Personen. Dadurch würden jedoch die ersten Prinzipien des Denkens umgestoßen. Weshalb soll ferner jeder, der ein Wunder wirkt, Gesandter Gottes sein. Diese Konsequenz basiert auf folgenden drei Prämissen: 1. Gott hat das Wunder gewirkt. 2. Er bezweckte dabei die Wahrhaftigkeit seines Gesandten zu beweisen. 3. Jeder, den Gott für wahrhaftig erklärt, sagt die Wahrheit. Der erste Satz wird bestritten; denn der Prophet besaß vielleicht eine von der unsrigen wesentlich verschiedene Seele, die ganz andere Phänomene erzeugen kann, als die menschliche. Vielleicht bestand auch sein Körper aus einer anderen Mischung, so daß er ungewohnte Dinge vollbringen konnte. Vielleicht fand Muhammad einen Körper von wunderbaren Eigenschaften (Talisman), durch den er Vorgänge hervorrief, die andere nicht nachahmen konnten. Vielleicht halfen ihm auch (153) Gespenster

---

[1] Túsi: „Die altorthodoxen Theologen leugnen nicht das Wunder in dem Sinne des Durchbrechens der ‚Gewohnheit‘ (d. h. Gesetzmäßigkeit); denn es läßt sich mit ihrer Thesis vereinigen: Gott bewirkt als frei Wählender alles direkt in der Welt. Ebensowenig bestreiten die weltlichen Gelehrten die Möglichkeit des Wunders; denn sie behaupten: Die geistig hochstehenden Seelen besitzen Kräfte, durch die sie auf die meisten Körper im Weltall einwirken (und wunderbare Dinge hervorbringen) können. — Der Hauptbeweis für die Existenz der Offenbarung ist der, daß der Koran durch Muhammad in die Erscheinung getreten ist. Die anderen Beweise verleihen in ihrer Kollektivität ein sicheres Urteil, wenn sie auch einzeln nicht beweiskräftig sind. Sie haben den Wert von experimentellen Nachweisen. Über sie kann man nicht disputieren; denn sie sind die Voraussetzungen eines jeden Disputierens. Diese können durch keine Disputation erwiesen werden.“

(Ginn, Genien), Teufel, himmlische Geister oder Engel. Dieses scheint sogar offenkundig zu sein, da die Propheten die meisten wunderbaren Vorgänge den Engeln zuschreiben.

Die Diskussion betreffs des zweiten Punktes ist folgende. Gott wirkt kein Wunder, um die Wahrheit seines Gesandten zu erweisen, zumal aus dem Grunde, weil seine Handlung nicht durch einen außergöttlichen Zweck verursacht sein kann. Zudem ist ein Handeln auch ohne jedes äußere Motiv möglich. Sonst müßten auch unsere bösen Handlungen ein Motiv besitzen, und dieses könnte nur Gott erschaffen haben (als Urheber des Bösen). Weshalb sollte Gott ferner keinen anderen Zweck verfolgen können, als den der Beglaubigung seines Gesandten? Er könnte eine neue Gesetzmäßigkeit im Weltgeschehen beginnen lassen und die Wiederholung derselben lange hinausschieben. Der achte Himmel verhält sich in dieser Weise. Sein Umlauf wird erst in 36 000 Jahren vollendet. Seine Wiederkehr zum Anfange des Sternbildes des Widders ist in einer so langen Zeit ein gesetzmäßig wiederkehrendes Ereignis. Die Offenbarung in Muhammad könnte ein so beschaffenes (also natürliches) Ereignis sein (vergl. die Lehre von der Wiederkehr und den Existenzformen Buddhas). Die genannten Wunder könnten auch die eines gewöhnlichen Heiligen sein oder zur Bestätigung eines anderen Propheten, der an einem anderen Teile der Welt lebt, dienen oder eines noch kommenden Erlösers. In diesem Sinne soll aus der Stirne des Vaters Muhammads ein Licht ausgestrahlt sein. Schließlich könnten die Wunder eine Prüfung für die Menschen sein. Gott sandte ihnen doch auch die äußerlich verwandten Dinge (um ihren Geist zum Nachforschen nach den verschiedenen Wesenheiten anzuspornen). — Gott erschafft sodann auch Unglauben und Sünde. Er könnte also auch eine Lüge als wahr erklären (durch die Wunder). Dieses letzte Problem betrifft nur uns, die orthodoxe Richtung (die auch das Böse von Gott gewirkt sein läßt), nicht die liberalen Theologen (nach denen der Mensch allein das Böse bewirkt). Das Zusammentreffen von Wundern und prophetischen Aussprüchen kann auch eine rein zeitliche Koïnzidenz sein, aus der sich nichts betreffs des propter hoc ergibt. Beide Tatsachenreihen sind dann ohne inneren Zusammenhang, z. B. so oft der Gebetsrufer in einen Raum eintritt, kann ein Mensch aufstehen und hinausgehen. Der Gebetsrufer würde ihm sagen: Wie verhält sich dieses? So oft ich zum Gebetsrufe eintrete, gehst du heraus. Der andere könnte erwidern: So oft ich herausgehe, rufst du zum Gebete. Daher ist der Schluß von der Koïnzidenz (eddawarán) auf das Kausalverhältnis zweier Tatsachen kein berechtigter. Der Schluß, daß Gott diese bestimmte Absicht habe, ist ein Analogieschluß, der nur eine wahrscheinliche Erkenntnis vermitteln kann. (Er schließt von menschlichen

Verhältnissen auf Gott.) Um so größer ist die Unsicherheit, wenn die Analogie sich auf kein Prinzip stützen kann, das den beiden in Analogie stehenden Teilen (Mensch und Gott) gemeinsam ist (da diese beiden Gebiete unvergleichbar sind). — Die Tugenden Muhammads erweisen nur seinen Vorzug vor anderen Menschen, nicht aber seine Berufung zum Propheten. Von vielen weltlichen Gelehrten werden bewundernswerte Tugenden berichtet, und die Menschen erwählten sie zum Leitstern ihres Lebens, ohne daß jene deshalb Propheten geworden wären (154). Daß in der Thora und den Evangelien bestimmte Weissagungen auf Muhammad enthalten seien, geben die Christen und Juden nicht zu. Daß sie ihre Bücher gefälscht hätten, ist auch nicht anzunehmen. Aus unbestimmten Weissagungen läßt sich aber nichts erweisen.[1]

Gegen die Existenz der Offenbarung sprechen ferner die Bedenken der Dahriten, die einen frei schaffenden und allwissenden Schöpfer leugnen, dann die derjenigen, die eine religiöse Verpflichtung der Menschen Gott gegenüber negieren. Die Brahmanen lehren ferner: Der Gesandte Gottes wußte entweder durch seinen natürlichen Verstand, daß seine Offenbarung sittlich gut ist — dann findet sie auch ohne Offenbarung Annahme —, oder daß sie sittlich verwerflich ist. Dann wird sie auch trotz der Offenbarung abgewiesen. Erkennt er aber weder das eine noch das andere, so richtet sich ihre Annahme nach ihrer Zweckmäßigkeit, nicht nach ihrem übernatürlichen Charakter. Das Zweckmäßige ist sittlich gut, das Schädliche sittlich böse, abgesehen von jeder Offenbarung. — Der Beweis für die Wahrheit des Propheten ist im Grunde nur das Wunder. Aus diesem läßt sich nun aber nicht Sicheres deduzieren. Der Einwand der Juden lautet: Gott wollte, daß das Gesetz des Moses ewig bestehen bleiben soll; denn Gott kann sich nicht widersprechen noch lügen (155). Eine Offenbarung und Tradition von der Abrogation dieses Gesetzes besteht nicht. Antwort: Der Hauptbeweis für den Islam ist der Koran. Die übrigen Beweise sind nur Bekräftigungen dieses ersten. Gegen die griechischen Philosophen läßt sich argumentieren: In den Sternen kann eine ausnahmsweise Konjunktion eintreten. Aus dieser ergeben sich auf der Erde wunderbare Dinge, durch die das Vertrauen auf die ersten Prinzipien des Denkens aufgehoben wird. Aus den Wundern Gottes ist letzteres nicht zu befürchten. Wäre die von Gott zu be-

---

[1] Túsi: „Solche Weissagungen berichten die Schriftsteller in großer Zahl. z. B. Gott ging aus vom Berge Sinai und erschien von dem Gebirge Saïr usw., womit der Weg nach Mekka bezeichnet wird. Ferner: Ich will euch einen Parakleten senden, was im 24. Kapitel des Johannesevangeliums steht. Diese Stellen kann unser Gegner nicht widerlegen und sie auf einen anderen Propheten anwenden."

stätigende Lehre unwahr, so argumentierten die liberalen Theologen, dann müßte Gott das Bestätigungswunder verhindern. Dieser Beweis ist jedoch kraftlos; denn der Irrtum kann durch die Schuld der Menschen entstehen, ohne daß Gott verantwortlich ist. — Gott muß der Urheber des Wunders sein, weil alles in der Welt durch Gott geschieht. Das Wunder bekräftigt sodann die Aussage des Propheten, weil dieser Gott um ein Wunder in diesem Sinne anrief.

Nutzen und Zweck der Sendung des Propheten ist folgender: Die Dinge zerfallen in zwei Kategorien. Die eine kann der Verstand auf natürlichem Wege erkennen, die andere nicht. Betreffs der ersten Kategorie bezweckt die Offenbarung, sie zu bestätigen und die Ausreden der Widerstrebenden in jeder Weise als unberechtigt hinzustellen — betreffs der zweiten, sie mitzuteilen, nämlich die Art der Gottesverehrung, die er von den Menschen empfangen wollte. Da die Menschen vergeßlich und den Begierden ergeben sind, müssen die warnenden Stimmen der Propheten sie immer wieder auf Gott hinweisen. Die jenseitige Vergeltung mußte durch Offenbarung erkannt werden, da die Philosophie sie nicht erweisen kann. Auch der Nutzen und Schaden mancher Naturkräfte (Gifte, Speiseverbote 157) und der Gestirne werden durch Offenbarung bekanntgegeben; denn die Erfahrung reicht dazu nicht aus. So kann man den Merkur z. B. kaum beobachten; denn er ist zu klein und wenig sichtbar für die astronomischen Instrumente. Der Mensch ist sodann von Natur ein gesellschaftliches Wesen (animal sociale). Aus dem Zusammenleben ergibt sich aber die Möglichkeit des Streites, die nur durch ein „Gesetz" (scharia, gleichbedeutend mit Offenbarung) entfernt werden kann. — In jeder einheitlich geordneten Gruppe von Dingen muß ein Führer sein. Im menschlichen Leibe nimmt das Herz die führende Stellung ein. Sein Stellvertreter (kalifa) ist das Gehirn, von dem die Kräfte nach allen Seiten des Körpers ausgehen. In dieser Weise muß auch das Menschengeschlecht einen Führer haben (damit von diesem Zentrum aus das Ganze einheitlich organisiert werde). Dessen Macht ist nun entweder rein äußerlich — der Sultan — oder innerlich — der Gelehrte — oder beides zugleich — der Prophet. Dieser verhält sich also wie das „Herz des Weltalls". Der Stellvertreter (kalifa) des Propheten ist dessen Gehirn. — Das Gesetz des Moses hat Gott nur für eine bestimmte Zeit ergehen lassen. In allgemeinen Andeutungen ist in ihm ausgedrückt, daß es abrogiert werden soll.

Túsi: Die Brahmanen wollen beweisen, daß die Offenbarung überflüssig sei. Wir bedürfen ihrer jedoch in den Wahrheiten, die der Verstand nicht aus eigener Kraft erkennen kann. Es gibt ferner Dinge, zu denen der Verstand sich indifferent verhält, d. h. er kann weder sie selbst, noch ihr Kontradiktorium erweisen. Gott muß uns

diese mitteilen. — Das Gesetz des Moses ist zwar dem Wortlaut nach für „immer“ bestimmt. Trotzdem kann es abrogiert werden; denn der Ausdruck „immer“ kann auch eine lange Zeit bedeuten. Die Juden besitzen drei sich widersprechende Ausgaben der Bibel, die der Karäer und Römer (errūmānijin), die der Samaritaner und die der Septuaginta, die in die Hände der Christen gelangte. Die Christen haben vier sich widersprechende Ausgaben der Lehre Christi, das Evangelium des Matthäus, Johannes, Lukas und Markus. Die Apostel verfälschten die Lehre Christi, insofern sie die Beschneidung und Waschung abschafften. — Die Lehre der liberalen Theologen: Gott sei im Falle eines Zweifels betreffs seiner Wunder „verpflichtet“, Klarheit zu schaffen, ist unrichtig. — Daß Gott manchmal das Gebet der Gläubigen nicht erhört und den Ungläubigen den Sieg verleiht, ist kein Beweis gegen die Wahrheit des Islam. — Die Offenbarung ist zur Vollendung der Menschen im Guten erforderlich. Wenn Rázi behauptet, sie bezwecke auch, die Künste und Wissenschaften mitzuteilen, so ist diese Ansicht unrichtig; denn die Propheten lehrten die Menschen nicht die Medizin, die Naturen der Kräuter, die Stufen des Himmels, die Sternbeobachtung usw. — Den Satz, daß der Mensch ein animal sociale sei, entlehnte Rázi den weltlichen (griechischen) Gelehrten. Die Propheten sind für die Menschen wichtiger wie die Augenbrauen, Augenlider und Nägel an den Fingern. Wenn Gott also diese unwichtigeren Dinge dem Menschen schenkt, kann er ihnen in seiner Weisheit das Wichtigere nicht vorenthalten. Soweit Túsi.

Wer von der Unfehlbarkeit der Propheten redet, versteht unter dieser teils die Sündenlosigkeit, insofern die Propheten unfähig seien, Sünden zu vollbringen, oder diese Fähigkeit besitzen, aber keine Sünde ausführen. Für die ersten ist der Unfehlbare ein solcher, der in seinem Leibe oder seiner Seele eine besondere Eigentümlichkeit besitzt, so daß er keine Sünde vollbringen kann. Andere geben zu, daß der Unfehlbare den anderen Menschen in den Eigentümlichkeiten des Leibes gleichstehe. Er besitze jedoch eine (besondere) Fähigkeit, Gott zu gehorchen, was Aschari lehrt. Andere leugnen den freien Willen in diesem Punkte. Sie interpretieren die Unfehlbarkeit als etwas, das Gott an dem Menschen bewirkt (159). Mit der Hilfe dieser Unterstützung fällt der Mensch freiwillig in keinen Fehler und verdient daher Lob und Lohn. Túsi: Gott bewirkt in dem Unfehlbaren eine besondere Gnade, durch die jeder Antrieb zum Bösen entfernt wird, obwohl die Freiheit bestehen bleibt, dasselbe zu vollbringen. Dieses ist die Lehre der liberalen Theologen. Die weltlichen Gelehrten definieren sie als einen habitus.

Nach gemeinsamer Lehre der Gläubigen sind die Propheten frei von Unglauben. Eine Ausnahme bilden nur die Fudailija, eine Sekte

der Sezessionisten (Hawárig). Sie bezeichneten (als extreme Rigoristen) jede Sünde als Unglauben. Da sie nun die Propheten nicht für sündenlos hielten, bezeichneten sie auch ihren Unglauben für denkbar — eine falsche Lehre. Einige halten es für erlaubt, in Zeiten der Glaubensverfolgung äußerlich den Glauben zu verleugnen, um nicht dem Tode zu verfallen. Die Propheten handelten jedoch anders, indem sie mit Unerschrockenheit den Glauben bekannten. Manche bezeichnen es als möglich, daß die Propheten schwere Sünden begehen — entgegen der herrschenden Lehre. Nach dieser sind die Gottgesandten auch frei von läßlichen Sünden, es sei denn aus Nachlässigkeit und Vergeßlichkeit, als Unterlassung des Besseren und Verwechslung des Erlaubten und Verbotenen. Túsi: Auch unter diesen mildernden Umständen kann der Prophet keine Sünde begehen. Nach ibn Fúrak kann jemand, der ein Ungläubiger war, zum Propheten werden. Die Sekte der Haschwíja behauptete sogar, dieses sei bei Muhammad der Fall gewesen. Die „vollendeten" Theologen bestreiten dieses jedoch (161). Vor der Berufung, so lautet eine orthodoxe Lehre, kann der Prophet Sünden begehen. Nach den Rawáfiḍ (extreme Rigoristen) muß der Prophet vor und nach seiner Berufung sogar von läßlichen Sünden frei sein. Nach Nazzám Aṣamm und Gafar (bn Mubasschir, Text bn bischr) ist der Prophet sogar im Zustande der Unachtsamkeit verpflichtet, jede Sünde zu vermeiden (d. h. sogar die rein materielle Sünde, die keine beabsichtigte Sünde ist). Diese Lehre ist jedoch nicht annehmbar, da sie die Verpflichtung zu etwas enthält, was nicht in der Macht des Menschen steht. Nach orthodoxer Lehre muß der Prophet sich jedoch vor jenem Zustande der Unachtsamkeit hüten. — Nach ibn Fúrak sündigte Adam nur vor seiner Berufung zum Propheten, nach Aṣamm war seine Sünde eine Vergeßlichkeit (eine rein materielle Sünde). Nach Naẓẓám haben Adam und Eva aber den Befehl Gottes verstanden (so daß eine formelle Sünde vorliegt). — Wunderbare Ereignisse (von Heiligen verrichtet — karāmāt) sind nach unserer Lehre möglich, während die liberalen Theologen und von unserer Richtung Isfaráïni (abu Isḥák) dieses leugnen. Wir berufen uns auf die Geschichte von Maria und Āsaf. Von den prophetischen Wundern sind ferner die wunderbaren Handlungen (der Heiligen) zu unterscheiden.

Thesis: Die Propheten sind nach unserer Lehre vollkommner als die Engel. Dem widersprechen die liberalen Theologen (die den Propheten dem Bereiche des Menschlichen näherrücken). Die Menschen haben größere Hemmnisse zu überwinden, um Gott zu dienen, als die Engel. Daher ist ihr Gottesdienst vollkommner als der der Engel. Túsi: Die Erkenntnisse der Engel sind „praesente" intuitive, nicht erworbene. Ferner stehen sie Gott näher als die Pro-

pheten. Diese letzteren bedürfen einer Vermittelung, um zu Gott zu gelangen.

Die griechisch gerichteten Philosophen suchten auf verschiedene Weise zu deduzieren, daß die Engel vollkommner seien: 1. Die geistigen Dinge sind einfach, die körperlichen zusammengesetzt. Ersteres ist nun aber edler als letzteres. 2. Die geistigen Substanzen sind frei von sinnlichen Leidenschaften und 3. aktuell vollendete Entelechien, während die menschlichen Seelen sich in der Potenz befinden. 4. Die Engel sind unkörperliche Existenzformen und reines Gute. Sie können sich nicht passiv verhalten und 5. stellen sie ein reines Licht dar (vgl. Suhrawardi). 6. Daher sind sie in Wissen und Handeln vollendeter als die Menschen. Ihre Erkenntnisse sind aktive, schaffende. 7. Sie vermögen auf die Körper einzuwirken, indem sie z. B. Wolken heraufziehen lassen und Erdbeben hervorrufen, was den menschlichen Seelen versagt ist. 8. Der Wille der Engel ist nur auf das Gute, und zwar mit Entschlossenheit gerichtet. Der der Menschen schwankt zwischen Gutem und Bösem hin und her. 9. Die Körper der Engel sind himmlisch und unsterblich. 10. Die Engel „verkehren" sodann in der sublunarischen Welt, indem sie dieselbe leiten. Sie sind der Ausgangspunkt und das Ziel der Menschen.[1] Die Muslime bewiesen ihre entgegenstehende Lehre von der größeren Erhabenheit des Propheten durch Korantexte.

---

[1] Túsi: In diesen Ausführungen sind manche Irrtümer enthalten. Wenn das Einfache vollkommener wäre als das Zusammengesetzte, dann müßten die Elemente vollkommener als (die Komposita und) die Menschen sein. — Die himmlischen Seelen können im Gegensatze zu den reinen Geistern passive Zustände erleiden. — Wenn die Erkenntnisse der Engel nur universell sind, erfassen sie nicht die konkreten Dinge, können also die Zukunft nicht voraussehen. — Wäre das Wissen der Geister ein aktives, erschaffendes, dann erkennt sie Gott nicht, da sie Gott nicht erschaffen. — Die reinen Geister wirken nicht auf die sublunarischen Körper ein. Die Winde und die Dämpfe, die die Winde treiben und die Erdbeben bewirken, sind weder Geister noch Seelen und stehen daher nicht in Beziehung zu den reinen Geistern. (Die Theorie über das Erdbeben lautet nach Avicenna: Winde fahren in eine Höhle hinein und verfangen sich dort, oder die Höhle fällt zu, so daß die Winde nicht mehr herauskommen können. Sie müssen also im Erdinnern ihr Unwesen weitertreiben. Daraus entstehen die Erdbeben.) — Kein einziger behauptet, die Engel seien der Ausgangspunkt und das Ziel (al mabda wal maád) der Menschen oder der niederen Welt. Nur von Gott kann dieses gesagt werden. Die Vollendung („das Ziel") der Menschen liegt in ihrem Streben nach der Erkenntnis und der Erreichung Gottes.

Kapitel II.

Das Jenseits.

Über das andere Leben waren die Menschen verschiedener Ansicht. Die Muslime nehmen nur ein körperliches, die griechisch gerichteten Philosophen nur ein geistiges Leben nach dem Tode an, eine große Anzahl von Muslimen und Christen beide Arten, während viele Dahriten beides leugnen. Galenus sprach sich in keinem Sinne klar aus. Die ersten behaupteten teils: Gott vernichtet den Leib und bringt ihn wieder zum Dasein — teils: Gott trennt die Atome desselben und vereinigt sie wieder (um die leibliche Auferstehung denkbar zu machen).

Der Gegenstand, auf den man mit dem Worte „ich" (der ātman) hinweist, ist entweder ein Körper oder etwas Körperliches oder keines von beiden oder aus diesen Arten (Leib und Geist) in einer sekundären oder tertiären Weise (da eine direkte, unmittelbare nicht möglich ist) zusammengesetzt. Die altorthodoxen Theologen hielten das „Ich" für einen Körper, die größte Mehrzahl von ihnen für diesen sinnlich wahrnehmbaren Organismus, — eine unhaltbare Ansicht; denn der Körper ist der Veränderung, dem Wachstume und Hinwelken unterworfen, während unser innerstes Wesen, wie jeder konstatieren kann, in allen Verhältnissen dasselbe bleibt. Sinnlich wahrnehmbar ist sodann nur die Gestalt und Farbe. Unter Mensch versteht man aber etwas anderes. Andere halten das Ich für ursprünglich gegebene Atome, die das ganze Leben hindurch bestehen bleiben. Túsi: „Unter diesen ‚ursprünglichen Atomen' versteht man diejenigen, die als Mindestmaß als Substrat des Lebens vorhanden sein müssen, so daß einer geringeren Anzahl kein Leben anhaften kann. Das ‚sinnlich Wahrnehmbare' betreffs dieser Atome bezeichnet, daß man durch deren Vermittelung Sinnesempfindungen (von körperlichen Gegenständen) erleben kann, nicht als ob die Atome selbst direkt sinnlich wahrnehmbar seien (ein altes Problem)."

In weiteren Fragen war man verschiedener Meinung. Nach Rawandi ist das Ich ein Atom im Herzen (eine indische Lehre vgl. Vierteljahrschrift f. Philosophie u. Soziologie, Bd. 34, S. 320), nach Nazzám besteht es in feinen Teilchen, die die Glieder durchdringen (den Lebensgeistern; vgl. ibid. S. 320 unten u. 321), während die Ärzte behaupten: Das Ich ist das feine Pneuma in der linken Herzkammer (die ältere griechische Lehre, während es nach der jüngeren auch in der rechten Herzkammer vorhanden ist). Nach einigen ist das Ich das Pneuma des Gehirns, nach anderen die vier Säfte (Blut, Schleim und die beiden Gallen), oder das Blut allein. Von jenen anderen

Philosophen, die das Ich für etwas Körperliches hielten, faßten es einige als die Mischung und die Harmonie der vier Säfte auf, andere als die Gestalt und die Umrisse des Körpers (wörtlich: die Linien des Körpers) und die Zusammenfügung seiner Teile, andere als das Leben.

Die dritte Gruppe faßte das Ich als verschieden vom Körper auf Diese sind die griechischen Philosophen, aus den Reihen der liberalen Theologen Muammar, und aus unserem Lager Gazáli. Folgendes ist ihr Beweis: Die Gotteserkenntnis ist (materiell) unteilbar. Sonst müßte jeder einzelne ihrer Teile Gotteserkenntnis sein oder nicht. Im ersten Falle wäre er die ganze Erkenntnis — dann müßte der Teil gleich dem Ganzen sein — oder nicht. Dann kann aus ihrer Summierung jene Erkenntnis nicht entstehen, es sei denn, daß eine besondere „Form“ (die die ganze Gotteserkenntnis darstellt) von außen hinzutritt. Ist diese nun teilbar, so ergibt sich wieder dasselbe Problem; ist sie es nicht, dann haben wir was wir wollen. Das Substrat dieser unteilbaren Erkenntnis kann nun aber nicht teilbar sein; denn das Inhärens eines Teilbaren kann auch selbst geteilt werden. Jedes Räumliche ist aber teilbar. — Dabei ist vorausgesetzt, daß die Atomistik widerlegt wurde. Folglich kann das Substrat der Gotteserkenntnis weder Räumliches noch auch Inhärens eines solchen sein. Darauf antworten wir: Die Existenz von Atomen haben wir bewiesen. Unrichtig ist sodann die Behauptung: Das Inhärens eines Teilbaren ist auch selbst teilbar. Sie wird durch den Punkt, die Einheit, die Relation und das Dasein widerlegt (unkörperliche Inhärenzien körperlicher, d. h. teilbarer Substrate). — Der zweite Beweis Gazális lautet: Ist das Substrat des Wissens, der Macht, frei zu handeln, und der übrigen psychischen Akzidenzien der Leib, dann ist dasselbe entweder ein einziges Atom desselben oder mehrere. Im ersten Falle müßten alle übrigen Atome tot sein. Im zweiten bildeten alle Atome das Substrat des einen Wissens und der einen Macht. Ein einziges Akzidens inhärierte dann also vielen Substraten gleichzeitig, was als unmöglich gilt. Andernfalls bildete das Inhärens jedes einzelnen Atomes ein besonderes Wissen respektive eine besondere Macht für sich. Ein Mensch wäre also nicht ein Gelehrter, sondern eine große Anzahl solcher. Jeder erkennt sich selbst aber als etwas Einziges, nicht als eine Vielheit von Dingen. Darauf antworte ich: Dieses (die Einheit des Seelenlebens) wird durch das System Avicennas von den fünf inneren und äußeren Sinnen widerlegt, ferner durch das Vergessen und den Zorn (die ein materielles Substrat erfordern). Die übrigen Argumente habe ich in meinen philosophischen Schriften beantwortet.

Túsi: Der erste Beweis gründet sich auf die Thesis: Das Erkennen eines Dinges besteht in einer Form, die dem Objekte der Außenwelt

(inhaltlich) gleichwertig ist und dem erkennenden Subjekte inhäriert. Wenn das Inhärenzverhältnis dieser Form nun dasjenige des vollständigen Durchdringens (ihres Substrates) ist, muß sie nach Maßgabe der Zerteilung ihres Substrates auch selbst geteilt werden. Die Erkenntnisform, die einem einzigen Dinge der Außenweit als solchem (d. h. als einer Einheit) gleichwertig ist, kann jedoch nicht geteilt werden (denn dann hörte die Gleichwertigkeit auf). Folglich muß das Substrat derselben unteilbar (also geistig) sein. Die Widerlegung mit dem Beispiele des Punktes (die Rázi vorbringt) ist nicht schlagend, da nach der Lehre jener (Gazális usw.) der Punkt nicht nach Art des Durchdringens seinem Träger anhaftet. Ebensowenig ist die Widerlegung mit dem Beispiele der Einheit und Relation stichhaltig; denn beide sind rein logische Inhalte. Ein Gleiches gilt von dem der Existenz, weil sie keinem nichtseienden Dinge (der Wesenheit) inhärieren kann (also zu ihrem Substrate kein Inhärenzverhältnis im eigentlichen Sinne des Wortes eingeht; vgl. die Ringsteine Farabis No. 1). Rázi spricht ferner von den Teilen des Wissenden, der ein einziges Objekt erkennt. Die Wahrheit ist die, daß diese Teile Erkenntnisse sein können, freilich nicht jenes einen Objektes (da dessen Einheit zerlegt wird). Sie verhalten sich dann wie (die Teilerkenntnisse, die das Objekt nicht formell als Einheit, sondern als Vielheit auffassen) z. B. Genus, Differenz und hinzutretende äußere Form, die zeitlich neu auftritt, nachdem jene beiden (konstituierenden Teile) sich verbunden haben. Diesen beiden inhäriert jene Form, während Genus und Differenz dem Wissenden anhaften (als Erkenntnisformen). Daraus, daß sie nicht geteilt werden können, ergibt sich nicht, daß auch ihre beiden Substrate (das Ding der Außenwelt und der Geist, denen beiden Genus und Differenz des Dinges inhärieren, in jenem als reale Form, in diesem, dem Geiste, als Erkenntnisform) unteilbar seien. Die Gesetzmäßigkeit dieser Inhärenzien ist nämlich die der Einheit, die jeder Vielheit anhaftet (als Inhärens vieler Substrate zugleich). Betreffs des zweiten Beweises ist zu bemerken: Wenn Wissen und Macht einem einzigen Atome des Leibes inhärierten, so ergäbe sich nicht. daß die übrigen Atome tot wären, sondern nur, daß dieselben weder Wissen noch Macht frei zu handeln besitzen. — Die argumentatio ad hominem ist unberechtigt, die besagt: Nach der Gazáli entgegenstehenden Theorie müßte ein Akzidens mehreren Substraten gleichzeitig inhärieren; denn deren Verteidiger bezeichnen dieses als möglich. Avicenna lehrt sogar: Jeder Sinn ist eine Kraft, die einem Gliede inhäriert, das in viele Teile zerlegt werden kann. (Allen diesen Teilen inhäriert also jene Kraft gleichzeitig.) Ebenso verhält sich die Macht frei zu handeln. Die Tätigkeit der Sinneswahrnehmung und die Funktion der freien Macht kommen jedoch der Seele ausschließ-

lich zu und zwar durch Vermittelung jener Teile (und Glieder). Der Beweis für die Existenz einer vernünftigen Seele wird auf Grund der Erkenntnis (durch Rückschluß auf das erkennende Subjekt) und anderer Momente geführt, die in den Schriften Rázis dargelegt werden.

Der Hauptbeweis ist folgender: Das erkennende Subjekt der Individua ist der Körper. Daher muß das erkennende Subjekt der Universalia (die den Individua entnommen werden) auch der Körper sein. Mit Evidenz erkennen wir, daß wir z. B. die Hitze mit unsern Fingern wahrnehmen (165). Die Konsequenz wird nun wie folgt klargestellt: 1. Wenn wir die individuelle Hitze empfinden, können wir die universelle von ihr prädizieren. Das Subjekt, das in dieser Weise das Universelle von dem Individuellen aussagt, muß notwendigerweise beide (zugleich) erkennen; denn dem Urteil geht die Begriffsbildung voraus (betreffs des Subjektes und Prädikates). Wenn nun das die Individua erkennende Subjekt der Leib ist, muß das die Universalia erkennende ebenfalls der Leib sein. Vielleicht könnte man entgegnen: Der Leib erkennt nur die individuellen Dinge, die Seele hingegen beide zugleich. Dieser Einwand ist unzutreffend; denn nach ihm würde der Mensch die Individua zweimal erkennen. 2. Die Wesenheit, der die Universalität wie ein äußeres Akzidens zukommt (die dem Allgemeinbegriffe im Dinge der Außenwelt entspricht) ist ein Teil des individuellen Dinges; denn der (universelle) Mensch (das Wesen des Menschen) ist ein Teil dieses individuellen. Wer nun aber das Zusammengesetzte (das Individuum) erfaßt, erkennt auch das Einfache (das Abstrakte). Dasselbe Subjekt also, das diesen individuellen Menschen erkennt, erkennt notwendigerweise auch den universellen. Dieser Inhalt ist aber ein Universale. Diese Argumentation läßt sich nur dadurch widerlegen, daß man ausführt: Das eigentliche Objekt, das man in diesem individuellen Menschen erkennt, ist nicht das Zusammengesetzte, sondern die eine der beiden „Determinationen“ (Komponenten), nämlich. daß er dieser (individuelle) ist. Auch diese Auffassung ist unrichtig; denn 1. wir haben bewiesen, daß die Individualität keine reale Bestimmung sein kann, die von außen hinzutritt (sondern eine rein logische). Andernfalls ergäbe sich eine unendliche Kette. Als etwas Unreales kann die Individuation nun aber nicht Objekt des Sehens sein. 2. Die reine Individuation ist ein und dasselbe Ding für alle individuellen Dinge. Wenn also der Sinn die reine Individuation erfassen könnte, wäre sein Objekt ein und dasselbe in allen Dingen. Die wesentliche Verschiedenheit derselben könnte er also nicht auffassen. Die Unrichtigkeit des Consequens weist aber auf die Unrichtigkeit des Prinzipes hin (daß der Sinn die Individualität der Dinge erfassen könne).

Wir wollen nunmehr einige Zustände der (menschlichen) Seele

schildern.[1] Die Lehre des Aristoteles und seiner Anhänger lautet: Die menschlichen Seelen bilden eine einzige Art. Wären sie nämlich wesensverschieden trotz ihrer Übereinstimmung in dem esse animam humanam, dann müßten sie zusammengesetzt sein. Das Prinzip der Übereinstimmung (das Generische) muß ja ein anderes sein als das der Unterscheidung (die Differenz). Jedes Zusammengesetzte ist nun aber ein Körper. Die Seele müßte demnach ein Körper sein. Einwand: Das esse animam humanam könnte bedeuten: Die Seele leitet den Körper. Diese Funktion bildet aber eines ihrer äußeren Akzidenzien. Weshalb sollte es also unmöglich sein, daß die Seelen in ihrem innersten Wesen durchaus verschieden sind, in ihren Akzidenzien aber übereinstimmen? Die Kontraria zeigen, daß dieses nicht unmöglich ist. Trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit stimmen sie in dem esse opposita et esse contraria überein. Wir könnten jenes jedoch auch konzedieren. Weshalb muß aber jedes Zusammengesetzte ein Körper sein? Ihr lehrt: Der Körper besteht aus Hyle und Form. Die propositio universalis affirmativa wird nun aber nicht per se convertiert. (Wenn jeder Körper zusammengesetzt ist, dann ist doch nicht jedes Zusammengesetzte ein Körper.) Nach eurer eigenen Lehre ist die Substanz das Genus der Seelen und Geister. Alles, was nun aber unter ein Genus fällt, ist in seiner Wesenheit aus Genus und Differenz zusammengesetzt (was auch von den unkörperlichen Substanzen gilt).

Nach anderen Philosophen sind die Seelen wesentlich verschieden, da sie in den Leidenschaften und der geistigen Begabung große Unterschiede aufweisen. Diese ergeben sich nicht aus der Mischung des Körpers; denn vielfach ist der Mensch mit kalter Mischung sehr scharfsinnig, manchmal nicht. Auch verändert sich häufig die Mischung, während jene psychische Eigenschaft erhalten bleibt. (Beide sind also isolierbar.) Ebensowenig ergeben sie sich aus äußeren Ursachen; denn diese sind manchmal geeignet, eine bestimmte Charaktereigenschaft zu erzeugen. Das schließliche Resultat ist aber das Gegenteil des Erwarteten. Daraus erkennen wir, daß jene Eigenschaften innere Akzidenzien der Seelen sind. Die Verschiedenheit dieser Akzidenzien läßt

---

[1] Túsi: „Die Anhänger der Lehre von der Seele sollen behaupten: Das erkennende Prinzip der Individua (als Objekten) ist verschieden von dem der Universalia. Dieses ist jedoch eine falsche Unterschiebung. Auf derselben basiert der angeführte Beweis. Ihre Lehre lautet vielmehr: Das erkennende Prinzip beider Kategorien von Objekten ist ein einziges, nämlich die Seele. Die sinnlich wahrnehmbaren und individuellen Dinge erfaßt sie jedoch durch die Organe, die unkörperlichen individuellen Dinge aber und die Universalia durch sich selbst unmittelbar. Der Leib für sich allein genommen, kann keines jener beiden erkennen. Die Ausführungen Rázis sind in diesem Punkte verwirrt und sinnlos.

nun aber auf die Verschiedenheit ihrer Träger schließen. Dieser Beweis ist (nicht demonstrativ, aber doch) befriedigend. Túsi: „Ibn Malka brachte denselben vor, und andere ältere Philosophen äußerten sich in der gleichen Weise. Er ist jedoch nicht beweiskräftig; denn Träger jener Eigenschaften ist nicht die Seele allein, sondern in Verbindung mit den wesensverschiedenen Akzidenzien. Weil die Seelen in der Definition übereinstimmen, bilden sie eine Art und unterscheiden sich nur durch äußere Akzidenzien."

Nach Aristoteles entstehen die Seelen zeitlich. Diesem widerspricht die Lehre Platos und seiner Vorgänger (166). Der Beweis für die erste Thesis ist folgender: Als ewige müßten die Seelen eine Einheit oder Vielheit bilden. Im ersten Falle könnte diese eine Seele bei ihrer Verbindung mit den Leibern eine einzige bleiben. Alles was der eine Mensch wüßte, wüßte auch jeder andere und umgekehrt — etwas Unannehmbares. Blieb dieselbe jedoch keine einzige, dann würde sie einer Teilung unterliegen, was ebenfalls undenkbar ist; denn wenn die beiden Individua (der Seelen), die aus der Teilung entstehen, vor derselben bereits vorhanden gewesen wären, bestand eine Vielheit bereits früher, als sie existierte — ein Widerspruch. Wenn wir aber sagen: Beide Seelen waren zuerst nicht aktuell vorhanden und sind jetzt zeitlich entstanden, dann sind also zwei Seelen zeitlich entstanden. Die vordem existierende Seele wurde dabei vernichtet. Wenn sie aber eine Vielheit bilden, muß eine Unterscheidung vorhanden sein. Dieselbe beruht entweder auf Wesensbestandteilen oder inneren Akzidenzien. Beide Fälle sind jedoch auszuschließen; denn die Seelen stimmen in der Art (also dem Wesen) überein. Wenn dieses aber nicht der Fall ist, dann müssen aus jeder Art zum wenigsten zwei Individua entstehen (da eine Art nicht in nur einem Individuum wirklich werden kann). Daß die äußeren Akzidenzien das differenzierende Prinzip abgeben, ist unmöglich, weil die auf diesen Akzidenzien beruhende Verschiedenheit nur auftritt, wenn die Materie beider Teile eine andere ist. Vor dem Vorhandensein des Leibes kommt den Seelen aber keine Materie zu. Auf äußeren Akzidenzien kann ihre Verschiedenheit also nicht beruhen.

Einwand: Wir konzedieren nicht, daß zwei Seelen aus einer einzigen Art entstehen müssen. Wenn wir dieses aber auch zugeben würden, weshalb behauptet ihr: Das unterscheidende Prinzip muß ein zur Wesenheit hinzutretendes sein? Weshalb könnte ferner die Verschiedenheit nicht auf äußeren Akzidenzien beruhen? Ihr behauptet: Vor diesem Leibe besitzt die Seele keine Materie. Darauf antworten wir: „Dieses geben wir nicht zu; denn die Seele könnte früher mit anderen Körpern verbunden gewesen sein, wie es die Seelenwanderung lehrt. Túsi: „Nachdem zugegeben wurde, daß die menschlichen Seelen

in der Spezies übereinstimmen, ist es unlogisch die Möglichkeit zu erwähnen, daß sie sich mit anderen als den menschlichen Leibern verbänden. (Dieses würde eine spezifische Verschiedenheit voraussetzen.)"

Die Verteidiger der Lehre von dem zeitlichen Entstehen der Seelen lehnten gemeinsam die Seelenwanderung ab und zwar aus vielen Gründen: 1. Das zeitliche Entstehen der Seelen setzt eine zeitlich auftretende Bedingung voraus (die das ewige schöpferische Prinzip der Seelen gerade in dieser bestimmten Zeit zur Tätigkeit bringt). Andernfalls würden sie in jedem früheren Augenblicke ebensogut wie in dem jetzigen entstehen können. Diese Bedingung ist keine andere als das Entstehen des Leibes. Dieses ist folglich die Ursache für das Emanieren der Seele aus ihrem ersten Prinzipe. In der Lehre von der Seelenwanderung müßte der Leib also für eine zweite Seele disponiert sein und zwar von Anfang an. Zwei Seelen würden dann gleichzeitig denselben beleben (denn sobald die Disposition des Leibes gegeben ist, emaniert die entsprechende Seele).

Einwand: Dieser Beweis setzt das zeitliche Entstehen der Seele voraus. Das Argument für diese Thesis ist aber die Unmöglichkeit der Seelenwanderung. Es liegt also ein circulus vitiosus vor. Aber wenn man auch zugäbe, daß kein solcher vorliegt, könnten die Seelen wesentlich verschieden sein, der Körper aber nur für eine bestimmte die entsprechende Disposition bilden (um es verständlich zu machen, daß diese individuelle Seele sich mit diesem individuellen Leibe verbindet). Wir könnten schließlich zugeben, daß sich die Seelen zu allen Leibern indifferent verhalten. Daraus folgt aber nicht, daß der Leib für eine andere Seele disponiert sei. — Túsi: „Jener circulus vitiosus ergibt sich nicht aus der Beweisführung."

Der zweite Beweis lautet: Existierte unsere Individualität (167) vordem in einem anderen Leibe, dann müßten wir uns dessen erinnern. Der dritte lautet: Die Zahl der entstehenden Menschen müßte gleichgroß sein, wie die der sterbenden Andernfalls beständen Seelen ohne Körper. Die Schwäche dieses Beweises liegt auf der Hand. Túsi: „Der zweite Beweis ist unrichtig und der dritte ein rein topischer. Die Gegner behaupten nämlich, jene beiden Zahlen seien gleich. Die Seelen der im Guten resp. Schlechten Vollendeten können zudem ohne Leib existieren."

Die griechischen Philosophen leugneten die Vernichtbarkeit der Geister; denn die Möglichkeit des Nichtseins müßte dann dem Nichtsein selbst vorausgehen und ein Substrat besitzen. Dieses müßte während der Vernichtung bestehen bleiben; denn das Aufnehmende muß gleichzeitig mit dem Aufgenommenen (dem Nichtsein) vorhanden sein. Alles Vernichtbare muß demnach eine Materie besitzen, was bei

der Seele nicht zutrifft. Die Materie, wenigstens die letzte, ist dann unvernichtbar. Túsi: „Die griechischen Philosophen unterscheiden zwischen Seelen und Geistern (Pneuma). Das Pneuma entsteht aus Dämpfen und Verdunstungen des Blutes, das in den Arterien eingeschlossen ist. — Aus dem Vorgange der Vernichtung läßt sich nicht deduzieren, daß das Vernichtete aus einer Materie bestehen muß."

Einwand: Die Kontingenz ist nichts Positives (sondern etwas Logisches). Sie erfordert also kein reales Substrat. Die Kontingenz geht ferner der Seele zeitlich voraus, ohne daß sich daraus eine Materie für die Seele ableiten ließe. Wenn schließlich auch die Materie der Seele unvernichtbar wäre, könnte die Seele selbst doch vernichtet werden. Die jenseitige Vergeltung wäre jedenfalls unmöglich, wenn die „Form" der Seele nicht fortexistierte. Túsi: „In diesem Falle ist die Kontingenz identisch mit der Disposition. Diese ist aber etwas Reales. Die (absolute) Kontingenz der Seele (zum Dasein) erfordert aber kein anderes Substrat als die Wesenheit, da deren Beziehung zum Dasein die Kontingenz ausmacht. — Daraus daß die Seele unter ein Genus fällt, ergibt sich nicht ihr reales Zusammengesetztsein noch ihre Materialität.

Die vernünftige Seele erkennt die materiellen Individua. Diese unsere Lehre widerspricht der des Aristoteles und Avicenna. Unser Beweis lautet (168): In uns besteht etwas, das das Universelle von dem Individuellen prädiziert. Dieses Prinzip muß also beides erkennen. Es ist nun aber die Seele, die das Universelle erfaßt. Folglich erkennt sie auch das Individuelle. Die Aristoteliker argumentierten: Stellen wir uns ein Quadrat vor, auf dessen Seiten zwei andere Quadrate liegen, so daß kein Zwischenraum bleibt. Die Unterscheidung dieser Figuren ist also keine reale in der Außenwelt. Sie findet also nur im Geiste statt. Wenn nämlich die Seiten aufeinanderfallen, ist eine Unterscheidung der Figuren nicht möglich, da diese im Wesen und den notwendigen Akzidenzien übereinstimmen. Trotzdem liegt eine Unterscheidung vor. Das Substrat der einen Seite ist also ein anderes als das der zweiten, was nur in einem Körper oder einem Körperlichen stattfinden kann. Antwort: Das Erkennen besteht nicht in einem Eingeprägtwerden der Erkenntnisform im Geiste. Ferner werden nach euerer Lehre die Formen in die vorstellende Phantasie eingeprägt (nicht in den unkörperlichen Geist). Dieses ist kein Erkennen, sondern höchstens eine Vorbedingung desselben. Ebensogut könnte man lehren: Die Formen werden in ein Organ eingeprägt, dann von der Seele erschaut und erkannt. (Dann erkennt also die Seele das Individuelle.) Túsi kritisiert: „Diese Darlegung basiert in der Meinung Rázis, die griechischen Philosophen lehrten, die Seele erkenne die Individua nicht — obwohl sie in Wahrheit nichts der-

artiges behaupten. Ihre Lehre ist vielmehr die: Die Seele erkennt die Individua nur durch Vermittelung eines Organs, die Universalia aber direkt. Der Beweis, den er als den der Griechen anführt, zeigt, daß das Erkennen einer Form durch ein Organ vermittelt werden muß. (Die wesentliche, abstrakte Differenz von Figuren erkennt die Seele, die individuelle, die in dem körperlichen Substrate liegt, der äußere Sinn. Aus dem im obigen Beispiele gegebenen Tatbestande kann der Geist keine Verschiedenheit erkennen. Dennoch ist eine solche vorhanden. Diese muß also von dem Sinne erfaßt werden.) Die Antwort, die Rázi gibt, widerspricht der griechischen Lehre nicht. Nur in seiner Vorstellung ist ein solcher Widerspruch vorhanden. Einige weltliche Gelehrte, z. B. ibn Malka, lehrten: Die Wesensformen, die nur beschrieben werden können (nicht sinnlich wahrnehmbar sind) wie das Quadrat, auf dessen Seiten andere Linien (zweiter Figuren) liegen, zeichnen sich nicht in die Phantasie, sondern nur in die Seele ein unter der Voraussetzung, daß die Seele in dem Organe vorhanden ist und sich betätigt, das „Substrat der Phantasie" genannt wird. (Man könnte nun einwenden: Dieses Substrat muß etwas Körperliches sein und eine bestimmte Lage besitzen. Wenn jenes Erkenntnisbild also in diesem Substrate „eingezeichnet" werden kann, ist kein Grund vorhanden, zu bestreiten, daß es auch in der Phantasie selbst abgebildet werden könne. In dem „Substrate der Phantasie" muß jenes Bild ferner zu einem räumlich bestimmten werden. Diesem Einwande kommt Túsi mit den Worten zuvor:) Daraus, daß ein Ding in einem Räumlichen eingezeichnet wird (das Erkenntnisbild in dem Substrate der Phantasie) folgt jedoch nicht, daß es selbst zu einem Räumlichen (und daher Körperlichen) werden muß. Das Umgekehrte folgt vielmehr: Wenn etwas an sich Räumliches in ein unräumliches Substrat eingezeichnet wird (vielleicht faßt Túsi das Substrat der Phantasie als etwas Unräumliches auf, was allerdings nicht leicht verständlich wäre) ergibt sich, daß ein Räumliches (ein sinnliches Vorstellungsbild) zu einem Unräumlichen (zu einem geistigen Erkenntnisbilde, das die Seele erfaßt) umgebildet werde."

Die griechischen Philosophen stimmten darin überein, daß die von „körperlichen Formen" (Anhängseln, dem Karma) gereinigten, mit Erkenntnis ausgestatteten Seelen nach dem Tode glücklich sind. Ihr Beweis lautet: Lust ist das Erfassen des Konformen. Das Konforme für die Seele ist nun aber das Erfassen der unkörperlichen Substanzen, das nach dem Tode stattfindet. Folglich gibt es im Jenseits eine Glückseligkeit. Einwand: Die Lust ist nicht identisch mit dem Erfassen; denn beide kommen auch getrennt vor. Ursache der Lust kann das Erfassen ebensowenig sein. Die Induktion, die dieses eventuell erweisen könnte, kann nur eine Wahrscheinlichkeit, keine Sicher-

heit geben. Die Analogie nach den übrigen Arten der Lust verhält sich ebenso. (Sie ist keine demonstratio apodictica.) Wir könnten jenes jedoch auch konzedieren. Aus der Existenz der Ursache ergibt sich aber nicht schlechthin die der Wirkung, da eine besondere Bedingung für das Funktionieren der Ursache vorhanden sein müßte, die im gegebenen Falle fehlt, oder ein Hindernis entfernt werden müßte, das noch besteht. Túsi: „Die griechischen Philosophen definierten die Lust als das Erfassen des Konformen in der formellen Hinsicht, insofern es ein konformes ist. — Ursache und Wirkung sind in diesem Falle nicht vorhanden, sondern nur definitio und definitum. — Die Mystiker („die Wissenden") geben den Griechen zu, daß Gott die vollkommenste Lust empfindet."

Die griechischen Philosophen (169) lehrten übereinstimmend: Die unwissenden Seelen verfallen im Jenseits dem ewigen Unglücke. Ihre unhaltbaren Beweise haben wir in unseren philosophischen Schriften dargelegt. Das Unglück, das auf „körperlichen Formen" (dem Karma) beruht, die der Seele anhaften, sei ein nur zeitliches, endendes. Die Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung eines doppelten Unglückes haben wir früher nachgewiesen. Túsi: „Diese Unterscheidung ist berechtigt."

Über das körperliche Leben im Jenseits ist Folgendes aufzustellen: Die Rückkehr des Vergangenen (Auferstehung der Leiber) ist möglich — eine Thesis, die der der griechischen Philosophen und Anhänger des Karram widerspricht, ferner auch der des abul Husain aus Basra (Báhili). Unser Beweis lautet: Wäre das Vergangene nach seiner Vernichtung unmöglich, und zwar auf Grund seiner Wesenheit oder seiner notwendigen Akzidenzien, müßte alles ihm Wesensgleiche ebenfalls unmöglich sein. Ist das fragliche Akzidens aber kein notwendig und innerlich inhärierendes, dann hört auch jene Unmöglichkeit auf, wenn dieses Akzidens vernichtet wird. Man könnte einwenden: Über das Nichtseiende kann kein Urteil gefällt werden; denn dann müßte sich das Objekt dieses Urteils von anderen unterscheiden, also positiv und real sein. Antwort: Das Urteil: Das Nichtseiende kann kein Objekt des Urteilens sein, ist ein Urteil über dasselbe. Der Gegner widerspricht sich also selbst (affirmando thesim suam ipsam negat). Túsi: „Die Behauptung von der Wiederkehr des Vergangenen läßt sich nur in Verbindung mit der anderen von der Realität des Nichtseienden (System der Vaischesika) besprechen. Erst wenn das Nichtseiende etwas Positives ist, kann es Dasein und Nichtsein ein zweites Mal verlieren. — Die Bestimmungen: Notwendigkeit, Kontingenz und Unmöglichkeit sind rein logische Inhalte. Die Unmöglichkeit des Nichtseienden ist eine beschränkte, da sie sich nur auf die Zeit nach dem Sein erstreckt. Auf der Wesenheit des Dinges kann sie also nicht beruhen (da diese von der Zeit nicht eingeschränkt

werden kann). — Das Urteil über ein Unmögliches enthält keine Kontradiktio, da es ein mögliches ist, insofern es begrifflich erfaßt werden kann (nach der logischen Seite)."

Die Gegner argumentierten: 1. Im Nichtsein ist das Ding reine Negation. 2. Wenn es wirklich würde, könnte es sich von den wesensgleichen Dingen nicht unterscheiden (als dieses bestimmte, das bereits früher eine Existenz durchlebt hat). 3. Mit ihm müßte auch die Zeit seiner ersten Existenz wiederkehren. Es würde dann aber wiederum von Anfang (seinem ersten Augenblicke) an beginnen. Dieses widerspricht sich mit dem Begriffe der Wiederkehr. Antwort: 1. Der Gegner urteilt selbst über diese „reine Negation", gibt also zu, daß sie Objekt des Urteilens, d. h. keine „reine Negation" ist. 2. In unserer (beschränkten) Erkenntnis ist eine Unterscheidung nicht möglich, wohl aber in dem Dinge an sich. 3. Das Ding würde nur dann wiederum wie das erstemal von neuem beginnen, wenn es gleichzeitig mit den anderen Dingen beginnen würde, die in jener ersten Zeit anfingen zu sein (170). Túsi: „Diese letzte Antwort ist hinfällig; denn ein Ding wird kein anderes durch die Veränderung seiner Beziehungen zu anderen, noch bleibt es dasselbe durch die Konstanz dieser Beziehungen. Die erste Antwort haben wir bereits als ungültig bezeichnet."

Der Konsensus der Gläubigen spricht sich dahin aus, daß die Auferstehung (wörtlich: Wiederkehr des Vergangenen) darin besteht, daß die Teile (Atome) des Leibes wieder vereinigt werden, nachdem sie getrennt worden waren. Darin widersprechen wir den griechischen Philosophen (die die Atomistik leugnen). Unser Beweis lautet: In sich ist diese Auferstehung möglich. Daß sie wirklich eintritt, hat uns der Wahrhaftige kundgetan. Die Basis jener Möglichkeit liegt in dem aufnehmenden Prinzipe (dem Leibe) und dem wirkenden Agens (Gott). Einwände: 1. Der Wortlaut des Koran ist kein demonstrativer Beweis für die Auferstehung (da er umgedeutet werden kann). Túsi: „Gott trennt im Tode die ‚ursprünglichen' (d. h. wesentlichen) Teile des Leibes, fügt sie im Jenseits wieder zusammen und erschafft in ihnen das Leben." 2. (177) Die Welt ist ewig. (Es müßte also eine unendliche Anzahl von Leibern auferstehen.) 3. Das Jenseits ist weder in der himmlischen Welt – diese können nicht Vergängliches aufnehmen noch zerteilt werden — noch in dieser. Letzteres bedeutete die Seelenwanderung. Eine andere Welt kann es aber nicht geben, da zwischen ihr und dieser ein leerer Raum vorhanden sein müßte. 4. Es kommt vor, daß ein Mensch den anderen verzehrt. Ein und derselbe Körper kann aber nicht in zwei Menschen auferstehen. 5. Die Auferstehung ist zwecklos. Das eigentliche Glück ist das geistige, nicht das körperliche. Antwort: Der leere Raum ist nicht unmög-

lich. Túsi: „Die Lehre von der Ewigkeit der Welt widerspricht nicht der von der Auferstehung. — Den Ort des Jenseits kennen wir nicht. — Auf einen außergöttlichen Zweck sind die Tätigkeiten Gottes nicht gerichtet (ohne deshalb zwecklos zu sein). So lehren es die orthodoxen Theologen, während die liberalen behaupten: Gott hat die Pflicht, die Menschen aufzuerwecken, um ihnen die Vergeltung zuteil werden zu lassen."

Das Individuum besteht nicht nur aus der körperlichen Substanz, sondern auch aus den Akzidenzien. Diese wurden aber bei der Zerteilung der Körperteile vernichtet, müssen also ins Dasein zurückkehren. Die Lehre von der Auferstehung schließt also die von der Wiederkehr des Vergangenen ein. Túsi: „Nach orthodoxer Lehre besteht das Individuum nur aus den (unvernichtbaren) Teilen (Atomen). Die Akzidenzien sind belanglos. Nach den Aschariten besitzen sie sogar eine nur diskontinuierliche Existenz (Momentaneïtät des Seins — Lehre der Sautrantika)."

Es kann nicht demonstrativ erwiesen werden, daß Gott die Teile (Atome) des Leibes vernichtet, um sie wieder ins Dasein zurückzuführen (172). Die für eine vollständige Vernichtung des Leibes sprechenden Koranverse sind anders zu interpretieren. — Die übrigen Dogmen bezüglich der Seligen und Verdammten, z. B. Grabesstrafe, Himmelsbrücke, Aufschlagen der Bücher, Reden der Gebeine usw. sind in sich möglich. Gott kann sie also erschaffen. — Die Höllenstrafen („die Vergeltung der schweren Sünden") nehmen nach unserer Lehre ein Ende. Sie sind nicht ewig. Nach den liberalen Theologen (die unter christlichem Einflusse in dieser Frage stehen) sind sie ewig. Unrichtig ist es, zu behaupten, der mit schweren Sünden Belastete geht zunächst in den Himmel ein, um für seinen Glauben (und gute Werke) belohnt zu werden. Dann wird er in die Hölle verstoßen. Das Umgekehrte ist die richtige Lehre. Der Glaube verleiht das Anrecht auf den Himmel. Dieses Primäre kann nicht durch ein Sekundäres, das von außen hinzutritt (die Sünde) aufgehoben werden. Einwand: Beide könnten sich aufheben. Tusi: „Das Anrecht auf den Himmel ist keine Substanz, sondern ein Akzidens, das nach der orthodoxen Lehre keine zwei Zeiteinheiten hindurch bestehen bleibt. Nach den liberalen Theologen besitzt sodann das Sekundäre, das von außen hinzutritt, mehr Macht, so daß es das Primäre verdrängen kann. Ersteres wird nämlich durch ein machtvolles Agens bewirkt." — Wenn jemand 10 Einheiten Belohnung verdient hat und sich dann 10 Einheiten Strafe zuzieht (173), dann hebt das Sekundäre entweder das Primäre auf, bleibt aber selbst bestehen (so daß der Betreffende noch 10 Einheiten Strafe abzubüßen hat) — dieses ist die Lehre des Gubbäï — oder es wird auch selbst aufgehoben.

Dieses ist die Lehre des abu Háschim von der gleichmäßig abwägenden Vergeltung. Die erste Lehre ist unrichtig, da sie ungerecht ist. Man müßte also behaupten: Verdienst und Mißverdienst heben sich in demselben Augenblicke auf. Auch dieses ist unmöglich, da die Realität des einen die Ursache für das Nichtsein des anderen darstellt. Sie müßten also zugleich existieren und nicht existieren. Dadurch ist die Lehre von dem sich gegenseitig Aufheben von Lohn und Strafe widerlegt, und es bleibt nur die zeitliche Begrenztheit der Höllenstrafen als Lösung übrig. Túsi: „Gubbâï könnte entgegnen: Der letzte Zustand des Menschen (im Tode) ist entscheidend. Bedeutet er ein Anrecht auf den Himmel, dann wiegt dieses über die Mißverdienste vor — und umgekehrt. Abu Háschim könnte erwidern: Über die Handlungen der Menschen wird Buch geführt. Das negative Konto hebt sich aber gegen das positive auf."

Gemeinsame Lehre der Muslime ist es, daß die Höllenqualen des verstockten Ungläubigen ewig sind. Betreffs des Ungläubigen, der sich alle erforderliche Mühe gegeben hat, um zum wahren Glauben (dem Islam) zu gelangen, ohne sein Ziel zu erreichen, lehrten Gâḥiz und Antari: Ihm wird Nachsicht zuteil. Túsi: „Der redlich nach dem wahren Glauben Strebende ist entweder ein Suchender oder Findender. Beide werden selig. Der Ungläubige nimmt entweder auf Autorität hin den Unglauben an oder er befindet sich in einem Irrtume, der in einer falschen Prädikation besteht (wörtlich: einem zusammengesetzten Irrtume)." Von beiden gilt, daß sie es an der erforderlichen Mühe im Suchen nach dem wahren Glauben fehlen lassen. Sie verdienen also Strafe.

Kapitel III.

Namen und Bestimmungen.

Glaube bezeichnet das Fürwahrhalten (der göttlichen Offenbarung), nach den liberalen Theologen auch das Ausüben guter Werke und die Glückseligkeit. Er bezeichnet nämlich das Fürwahrhalten im Herzen, das Bezeugen mit der Zunge und das Ausführen der Hauptpflichten in der Tat. Túsi: „Auch die Vermeidung des Bösen gehört nach ihnen zum Glauben (vgl. die katholische Lehre, daß der Glaube den ganzen Menschen erfassen müsse, alle seine Gedanken, Worte und Werke)." Der Beweis der Gegner lautet: 1, Der Gott angenehme Glaube ist der Islam. Angenehm ist für Gott aber das Vollbringen guter Werke (nach vielen Korantexten). Folglich ist dieses wenigstens ein Teil des Islam. 2. Wegen der bösen Taten wird der Sünder bestraft, folglich auch für die guten Taten belohnt. Der Glaube allein

geht leer aus. 3. Der Glaube wird den Gebeten gleichgestellt. Túsi: „Das Wort Glaube wird in vielfachem Sinne gebraucht, selbst von dem falschen Glauben“ (175).

Nach unserer (der orthodoxen) Lehre ist der schwere Sünder ein Gläubiger, der durch seinen Glauben ein Gott wohlgefälliges Werk verrichtet, während er durch seine Sünde ein Mißverdienst erwirbt. Die liberalen Theologen nennen ihn weder einen Gläubigen noch einen Ungläubigen, alle Sezessionisten einen Ungläubigen, die Azárika einen Götzendiener (vielleicht christlicher Einfluß: quorum Deus venter es und Ähnliches), die Zaidija einen Ungläubigen (Undankbaren) bezüglich der göttlichen Gnaden und Hasan von Basra (728 †) einen Heuchler. Túsi: „Indem die Sezessionisten den Sünder als einen Ungläubigen bezeichneten, meinten sie den Ali, da er schuld an dem Tod vieler Muslime war. Zur Zeit des Hasan verstand man unter Glauben das Fürwahrhalten der Offenbarung. Wer dieses Fürwahrhalten nicht besitzt, ist ein Ungläubiger. Der sündige Gläubige fällt immer noch unter die Kategorie des Gläubigen. Gott verzeiht ihm also oder der Prophet legt Fürbitte für ihn ein (wohl eine christliche Vorstellung), oder er wird für eine bestimmte Zeit der Pein übergeben (Idee des Fegefeuers). Diese Richtung ist die der Laxisten. Wásil und Amr (762 †) lehrten sogar: Der sündige Gläubige verfällt dem ewigen Höllenfeuer, denn der schwere Sünder muß nach dem Koran diese Strafe erleiden. Wenn es nun ferner im heiligen Texte heißt: Der Gläubige verfällt nicht dem Feuer, dann ist also der sündige Gläubige kein Gläubiger mehr zu nennen. Ebensowenig ist er ein Ungläubiger. Dieses ist die Lehre von dem Mittelzustande. Ihre Vertreter werden auch Waídija (Verteidiger der Hölle) genannt (Rigoristen).

Nach unserer Lehre kann der Glaube weder vermehrt noch vermindert werden. (Die aristotelische Lehre von dem augmentum qualitatum ist auf ihn nicht anwendbar.) Er ist nämlich das Fürwahrhalten von allem, was der Prophet gebracht hat. Intensitätsunterschiede sind darin nicht zulässig. Nach den liberalen Theologen ist er vermehr- und verminderbar, da er das Vollbringen guter („gottesdienstlicher“) Handlungen bedeutet. Die ältesten orthodoxen Theologen (assalaf) lehrten das Gleiche. Dieses Problem ist also ein solches der Wortbedeutung (des Wortes: Glauben). Túsi: „Nach den liberalen Theologen gibt es fünf Fundamente („Wurzeln“) der Religion, die Dogmen der 1. Einheit und 2. Gerechtigkeit Gottes, 3. der Offenbarung, 4. des Befehles Gottes, das Gute zu tun, und seines Verbotes, das Böse zu unterlassen, und 5. der jenseitigen Vergeltung in Lohn und Strafe. Wer eines dieser leugnet, ist kein „Muslim“. Wer aber als Muslim eine schwere Sünde begeht, ist kein „Gläubiger“

(mumin). Alle übrigen theologischen Richtungen betrachten als das Wesentliche des Islam den Glauben an 1. Gott, 2. seine Eigenschaften, 3. den Propheten und 4. alles was gemeinsame Überzeugung der Gemeinde (consensus fidelium) ist und 5. an den jüngsten Tag (was doch unter Nr. 4 fällt!). Nach den Schiiten ist das Wesentliche: der Glaube an 1. Gott, 2. seine Einheit und 3. Gerechtigkeit, 4. die Offenbarung und 5. das Imamat."

Die meisten Theologen unserer Richtung fassen den Ausdruck: „Ich bin, so Gott will, ein Gläubiger", nicht in dem Sinne auf, daß man an seinem Glauben zweifle, sondern um einen Segen Gottes zu erlangen, oder in dem Sinne der Hoffnung auf das Jenseits. Túsi: „Die liberalen Theologen fassen diesen Ausdruck im Sinne des Zweifels oder der Besorgnis auf, der Glaube könne aufhören. Zur Erlangung eines Segens lasse er sich nicht verwenden."

Unglaube ist die Leugnung dessen, was der Prophet zweifellos als Offenbarung gebracht hat. Einen Gläubigen darf man also nicht als ungläubig bezeichnen, da sein eventueller Unglaube nicht evident ist. Gott hat darüber zu richten.

Kapitel IV.

Das Imamat.

Einige Theologen (176) lehrten: Das Imamat ist notwendig (für das religiöse Leben der Gemeinde) — andere bestreiten dieses. Erstere behaupten teils, seine Notwendigkeit könne durch den natürlichen Verstand, teils sie könne nur durch übernatürliche Offenbarung erwiesen werden. Erstere machen aus dieser Notwendigkeit teils für Gott eine Pflicht — die Imāmija — teils für die Menschen. Als Gründe für jene Notwendigkeit werden aufgezählt: 1. Das Imamát ist eine Gnade des Beistandes, die uns von dem durch den natürlichen Verstand erkannten Bösen abhält — die Lehre der Zwölfer. 2. Der Imam ist ein Lehrer, der uns die Erkenntnis Gottes vermittelt — die Lehre der Siebener. 3. Er soll uns weltliche Dinge lehren, z. B. Sprachen, Speisen, ihren Unterschied von Giften. Túsi: „Dieses lehrten die Gulát (die Extremen). — Diejenigen Theologen, die die Aufstellung eines Imams für andere als Gott zur Pflicht machten, sind Gáhiz, Kabi und abul Husain (Báhili). Unsere Schule lehrte hingegen, das Imamat lasse sich nur durch Offenbarung als notwendig erweisen. Die meisten liberalen Theologen schlossen sich dieser Ansicht an. Das Imamat bezeichnen nicht als notwendig die Sezessionisten und Asamm. Für unsere Lehre spricht Folgendes: Das Auf-

stellen eines Imams bedeutet ein Abwenden von Schädigungen der Seelen und ist daher eine natürliche Pflicht. Die Menschen müssen durch einen Mächtigen im Zaume gehalten werden.

Túsi: „Die Imamija lehren: Das Aufstellen eines Imam ist eine Gnade, zu der Gott verpflichtet ist. Die „Siebener“ behaupten jedoch nicht, daß Gott zu etwas verpflichtet sein könne, noch daß es ein natürlich Gutes oder Böses gebe. Sie werden nicht zu den Imamíja gezählt. Nach ihnen ist das Unterrrichtetwerden notwendig. Die Gotteserkenntnis kann nun aber nur durch die Vereinigung von Spekulation und Unterricht erreicht werden. Der Imam muß diesen Unterricht erteilen. Der siebente Imám ist Muhammad bn Ismaíl, bei dem viele die Würde des Imamates endigen lassen (vgl. Friedländer: The Heterodoxies of the Shiits; New Haven 1909). Es ist das Angebrachteste, die Berechtigung des Imamates auf die Offenbarung, nicht auf den natürlichen Verstand zu gründen. Der Imam wird entweder durch einen Ausspruch (naṣṣ; Korantext) des früheren Imams, oder durch freie Wahl der Wahlberechtigten aufgestellt. Dieses ist die Lehre der Sunna, der Rázi keine Erwähnung tut.“

Die Vertreter der Imamlehre bilden ein Genus, das vier Arten besitzt: die 1. Imamíja, 2. Kaisaníja, 3. Zaidíja und 4. Gulát (177). Die einen stellten folgende Kette der Imame auf: 1. Ali, 2. Hasan, 3. Husain, 4. Ali, 5. Muhammad (albáḳir), 6. Gafar, 7. Músa, 8. Ali, 9. Muhammad almúttaḳi (nicht wie bei Friedländer attaḳí), 10. Ali attaḳi (nicht wie bei Friedländer: el Naḳi), 11. Hasan alzaki (der schlaue, nicht wie bei Friedländer al Askari), 12. Muhammad. Dieser ist der Vorhandene (alḳáïm) und Erwartete (almuntaẓar, der Paraklet, der irgendwo verborgen und zu seiner Zeit aus dem Berge, in dem er weilt — Barbarossa-Motiv — hervortreten wird). — Die einen behaupten, Ali wurde durch einen unzweideutigen Korantext zum Imám bestimmt, die Imamija: durch einen Befehl, da der Imam sein Amt, wenn er will, übertragen kann. Die Kāmilíja (Anhänger des abu Kámil Maád bn al Ḥusain el Tīháni) bezeichneten sogar die Gefährten des Propheten als Ungläubige, weil sie jenem unzweideutigen Korantexte zuwidergehandelt haben, und daß Ali ein Ungläubiger sei, weil er vom Kampfe abstand. Die Anhänger des ibn Sabá (die Sabāíja) waren der Überzeugung, Ali sei nicht gestorben. Er lebe im Himmel, und der Donner sei seine Stimme und der Blitz seine seine Geißel. Nach Ablauf einer bestimmten Periode werde er wieder auf die Erde kommen, um seine Feinde zu töten. Wenn diese Leute den Donner rollen hören, sprechen sie die Worte: „Friede walte über dir, o Fürst der Gläubigen (Ali)“. Die anderen Sekten behaupteten den Tod Alis, waren jedoch über die Person seines Nachfolgers verschiedener Meinung. Die Kaisaníja bezeichneten als solchen den

Muhammad ibn al Hanafija, die andern den Hásan (669 †). Nach ihm bezeichneten einige den Sohn des Hasan, der Ridá genannt wird (d. h. Hasan ca. 699 †) als Imam, dann den Abdallah, dessen Sohn (ca. 730 †) — er ist „der kluge" (ennafs ezzakija) — dann dessen Bruder Ibrahím. Die meisten stellten jedoch folgende Kette auf: 1. Husain 2. Muhammad ibn al Hanafija — so die meisten von den Kaisanija — oder 2. Ali (712 †) — 3. Zaid (740 †) — so die Zaiditen) oder 3. Muhammad al Bákir (735 †). Manche lehrten, dieser lebe als verborgener Imam weiter, während die meisten seinen Tod bestimmt behaupten. Der folgende (vierte) Imam ist nach den Anhängern des Mugíra (ibn Saíd) Muhammad (762 †), der Urenkel des Hasan (669 †), nach den Gulát: abu Mansúr al Bálhi, nach anderen den Imamija Gafar (763 †), der nach einigen als verborgener Imam weiterleben soll — der fünfte ist nach den Nāūsija unerkennbar; nach anderen sollen seine Anhänger ihn sehen. — Für ihn sei aber keine Zeit des Erscheinens bestimmt. — Nach den Jafurija ist es Musa (799 †) oder ein anderer (!). Die Mámṭūrija zweifelten an dessen Tode, andere behaupteten, er lebe als verborgener Imám, z. B. die Bischrija und Karmaten. Der sechste Imam ist nach einigen Ahmad, Sohn des Músa, nach den meisten Ali (ca. 818), der siebente Muhammad at-Taḳi (wie bei Friedländer; 838 †), obwohl er erst vier — nach andern acht Jahre alt war, der siebente, dessen Sohn Musa, oder Ali at-Taḳi (nach Friedländer Naḳi; 868 †) der achte Gafar, sein Sohn, oder Hasan (873 †). Darauf spalteten sich die Ansichten in zwölf verschiedene Meinungen. 1. Er ist nicht gestorben; denn wäre er gestorben, ohne einen Sohn zu hinterlassen, dann würde das Zeitalter ohne einen unfehlbaren Imám sein, was unmöglich ist. 2. Er ist gestorben, jedoch wird er wiederkommen. Dies bezeichnet man mit dem dem Ausdrucke, er ist vorhanden (ḳāim). 3. Er ist gestorben, ohne wiederzukehren; jedoch übertrug er die Würde des Imams seinem Bruder Gafar, oder nach der vierten Lehre seinem Bruder Muhammed. 5. Als er starb, ohne einen Sohn zu hinterlassen, wurde offenbar, daß er kein wahrer Imám gewesen war. Der wahre Imam ist vielmehr Gafar (763 †), oder nach der sechsten Lehre Muhammad (735 †). 7. Hasan (873) hinterließ einen Sohn, der mehrere Jahre nach dem Tode des Vaters geboren wurde, nämlich Muhammed, der Mahdi, der aus Furcht vor seinem Oheim Gafar und anderen Feinden verborgen gehalten wurde. 8. Hasan hatte einen Sohn, der acht Monate nach seinem Tode geboren wurde. 9. Weil der Imám ohne einen Sohn zu hinterlassen gestorben ist, darf man das Imamat keinem anderen übertragen. Das Zeitalter muß also ohne Imám bleiben. Die Verpflichtungen der Gläubigen sind damit aufgehoben. 10. Es kann ein Imám aus einer anderen Familie auftreten. 11. Da es nicht

erlaubt ist, das Imamat auf eine andere Familie zu übertragen und da das Zeitalter nicht ohne Imám sein kann, ist es unzweifelhaft, daß aus der Familie des Hasan ein Nachkomme übrig blieb, selbst wenn wir ihn nicht kennen. Wir bleiben in seinen Diensten, bis er erscheinen wird. 12. Der Befehl, das Imamat zu übernehmen, ist bis auf Ali er-Riḍá (ca. 818 †) unzweifelhaft. Danach ist man über den Träger des Imamats verschiedener Ansicht. Man darf sich also für keinen bestimmt aussprechen, sondern muß seine Meinung zurückhalten. Diese gewaltige Meinungsverschiedenheit ist der beste Beweis dafür, daß kein unzweideutiger Korantext als Beweis für die Imámwürde der genannten zwölf Imáme vorhanden ist.[1]

Kaisán, der Führer der Kaisānija (Muḫtár genannt), war Freigelassener Alis. Er empfing die Wissenschaft der Exegese und des inneren Sinnes (des Koran), ferner die der Himmel und Seelen von Muhammad, dem Sohn der Hanafíjā. Die Kaisanija kamen schließlich soweit, daß sie das Religionsgesetz (die Offenbarung) aufhoben, die Auferstehung leugneten, die Inkarnation Gottes (in den Imamen) und die Seelenwanderung lehrten. Ihre Imamreihe lautet 1. Ali, 2. Muhammad, der Sohn der Hanafíja, 3. Ḥaiján (oder Husain und dann Ḥaiján), 4. Ali, Zainalábidín (712 †) oder abu Háschim (Abdallah; 698 †), 5. Zainalábidín oder ibn Abdallah (Ali) oder Hasan (Vetter des abu Haschim) oder Fahdi (Banán bn Sam'án) oder Abdallah (bn 'Amr) oder Abdallah (bn Maúna bn Gafar ben abi Ṭalib). Die Zaiditen stellen folgende Imamreihe auf (180): 1. Ali — auf Grund eines verborgenen Korantextes —, 2. Hasan, 3. Husain, dann jeder Fatimide. der als religiöse Autorität auftritt. Sie bilden drei Richtungen: 1. Die Gārūdíja (von abu Gārúd). Sie lehren: Der Prophet wies durch Beschreibung auf Ali als seinen Nachfolger hin, ohne ihn mit Namen zu nennen. 2. Die Sulaimanija (von Sulaimán). Sie lehrten: Das öffentliche Ausrufen ist der Rechtstitel, der die Würde des Imamates verleiht. 3. Die Ṣáliḥija. Sie erkannten das Kalifat des abu Bakr und Omar an, und enthielten sich über Otmán des Urteils. Sie nähern sich in ihrer Lehre über die Religionsprinzipien der Auffassung der liberalen Theologen. Túsi: „Der Imam muß nach den Zaiditen fünf Merkmale haben: 1. aus der Linie des Hasan oder des Husain stammen, 2. Mut, 3. Wissen, 4. Ehrlichkeit und Gottesfurcht besitzen und 5. in den Religionskrieg ziehen. Die Imamíja wurden nach dem Tode des Zaid (740 †) Rawáfid (die Verstoßenden) genannt, weil sie den Zaid im Stiche ließen. In bezug

[1] Túsi: „Die Zaiditen beanspruchen einen „undeutlichen" („verborgenen") Korantext für sich. Sie zerfallen in zehn, die Kaisanija in zwölf, die Imamíja in vierunddreißig, die Gulát in acht, die Bátinija (die einen inneren Sinn im Koran annehmen) in acht oder neun Sekten."

auf die Lehre über die Religionsprinzipien sind sie liberale Theologen, in sonstigen Rechtsfragen Hanafiten."

Die Imamija lehrten: Das Imamat ist eine Gnade des Beistandes seitens Gottes, da wir durch Erfahrung wissen, daß die Menschen eines machtvollen Führers bedürfen. Gott ist daher verpflichtet, einen Imam aufzustellen. Die Propheten und Imame sind unfehlbar. Wäre er einem Irrtume unterworfen, dann müßte er sich auf einen anderen Imam berufen können und dieser wiederum auf einen andern, so daß eine unendliche Kette entstünde — eine Unmöglichkeit. Aus diesem Grunde muß auch der consensus der Gläubigen unfehlbar sein. Nach ihnen ist Muhammad, der Sohn des Hasan (al Askarí, 873 †) der verborgene Imam. Der Consensus ist der beständige Beweis für die Rechtmäßigkeit jedes Imam. Einwand: Die Ismaïlija zu unserer Zeit (ca. 1200) und andere sind über die Berechtigung der Imame verschiedener Ansicht. Von einem consensus der Gläubigen kann man also nicht mehr reden. Antwort: Die Ismaïlija sind Ungläubige, weil sie das Religionsgesetz angreifen und die Ewigkeit der Welt lehren. — Sie stellten ferner den Grundsatz auf, es sei unter Umständen erlaubt, nicht in den heiligen Krieg zu ziehen (182). In unserem Werke über die Religionsprinzipien (el nihája) haben wir diese Fragen eingehend erörtert. Túsi: „Die Lehre von der Meinungsänderung Gottes (albad·) stellte Gafar (763 †) auf." — Nach der Lehre der Imamija kann der Bericht eines einzigen Zeugen kein sicheres Wissen verleihen. Rázi überging die Lehren der 1. Gulát, 2. Batinija, 3. liberalen Theologen und 4. Sunniten in seiner Darstellung (S. 183). Der Herausgeber dieses Werkes ist Na·sáni (Muhammad Badraddin abu Firás) aus Aleppo. Er vollendete den Druck dieser Schrift Rázis, „des Imam und Heros, des Mittelpunktes der Menschheit, der Zunge der spekulativen Theologen, des Beweises der Spekulierenden und Disputierenden" und der Kritik Túsis „des Siegels (Abschlusses) der wahren Forscher" am ersten Tage des ersten Monats des Jahres 1323 (= 8. März 1905).

Erläuterungen.

ad 9, 6. Notwendigkeit und Nichtsein stehen, dies scheint der Gedanke des Objizienten zu sein, in notwendigem Verhältnisse, indem die Notwendigkeit Gott necessario zukommt, das Nichtsein von ihm necessario ausgeschlossen ist. Gott ist dann also nicht mehr kontingent, was die Voraussetzung dieses Einwandes darstellt. Die folgenden Einwände bilden eine logisch geschlossene Kette, indem der folgende immer an den vorhergehenden anschließt, wie es Sitte Rázis ist in der Darstellung der Objektionen. Die S. 7, 11 unter Anm. erwähnten beiden Ketten sind die Wirkungen und die Ursachen einer und derselben Kette, die von Gott ausgeht und ins Unendliche verlaufen soll. Real ist also nur eine Kette. Durch die logische Abstraktion wird dieselbe in eine Zweiheit zerlegt. — ad 11, 8. Die Existenz des Agens ist ein Begriff, der logisch früher ist als der seiner Kausalfunktion. In der realen Welt sind Ursache und Wirkung nach Rázi also gleichzeitig. — ad 13, 11: Diese Thesis erfordert an dieser Stelle d. h. nach Beendigung der Gottesbeweise eine besondere Begründung. Durch die Gottesbeweise, so würden wir denken, ist die reale Existenz Gottes bereits erwiesen. Eine besondere Thesis dieses Inhaltes ist also überflüssig. Die islamischen Theologen denken jedoch in anderen Voraussetzungen. Zwischen dem realen Sein und dem absoluten Nichtsein gibt es viele Mittelstufen, zunächst die Modi (des Systemes des abu Háschim), sodann die Dinge, die im Nichtsein (nach dem Systeme der Vaischesika — indische Einflüsse!) etwas Positives sind. Nachdem also die Existenz Gottes im allgemeinen nachgewiesen ist, muß im besonderen noch gezeigt werden, daß der Gottheit die höchste, wirklichste Form der Existenz, d. h. die reale Existenz zukommt. Wie der erste Einwand besagt, richtet sich diese Thesis gegen die Vorstellung: der Gottheit könne ein Sein zukommen, das wie die Modi des abu Háschim ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein ist. Sie richtet sich also direkt gegen abu Háschim, nach dessen Lehre das Sein ein (inhärierender) Modus ist (vgl. Horten: Die philosophischen Systeme S. 404—426).

ad 20, 4. In diesem Falle würde die Inhärenz zeitlich entstehen oder aus Gott emanieren. — ad 20, 15 ff. sind Worte des Objizienten. — ad 21, 8. Diese bei den Theologen allgemein anerkannte Thesis richtet sich im Prinzipe gegen die aristotelische Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt. — ad 26, 9: Der Gedanke ist wohl folgender:

Ist ein Subjekt eine causa efficiens betreffs mehrerer indifferenter Wirkungen (z. B. mehrerer Farben), so ergibt sich nicht die Existenz einer bestimmten Wirkung. Ohne ein determinierendes Prinzip ergibt sich vielmehr keine bestimmte Wirkung, in unserem Falle keine bestimmte Farbe für Gott. — ad 31 unt. Die freie Wahl findet nur zwischen zwei positiven Handlungen statt. Das Nichterschaffen ist nun aber keine positive Handlung. Folglich kann das Erschaffen nicht frei sein. Es erfolgt also notwendig und von Ewigkeit. — ad 32, 6 unt. Die Unmöglichkeit der Wirkung kann auf ihr selbst beruhen, wenn sie z. B. eine contradictio in adiecto, eine ewige Schöpfung darstellt — dieser Fall wurde bereits besprochen (vgl. auch S. 34 f.) — oder auf einem äußeren Hindernisse — der hier supponierte Fall. — ad 33, 7 unten Text. Die Anregung zu diesen Spekulationen und Objektionen können von Indien ausgegangen sein. Es ist die Haupttendenz der Madhyamika nachzuweisen, daß alle Begriffe widerspruchsvoll sind. Diese Argumentationen, die das Widerspruchsvolle des Freiheitsbegriffes dartun wollen, bewegen sich genau in der Haupttendenz der Madhyamika, die in Persien durch die Sumanija bekannt waren. Die aufgeworfene Frage lautet: Was ist bei der freien Handlung des Prius das Objekt oder die Handlung? Die Handlung setzt das Objekt bereits voraus; denn zuerst muß das Objekt gegeben sein (in ordine intentionis), damit sich die Handlung auf dasselbe richten kann. Der Pfeil kann in keiner bestimmten Richtung dirigiert werden, wenn das Ziel, auf das er zufliegen und dirigiert werden soll, nicht vorhanden ist. Das bereits reale Objekt bewirkt also, daß die Handlung entstehen und sich auf dieses Objekt richten kann. Anderseits soll das Objekt durch die Handlung hervorgebracht werden. Es darf also vor der Handlung noch nicht existieren. Es muß jedoch schon existieren, damit die Handlung erfolgen kann — ein circulus vitiosus. Antwort: Die beiden ordines, der ordo intentionis und der ordo executionis müssen unterschieden werden: „Finis (et obiectum) est primum in intentione, sed ultimum in executione." — ad 34, 24. Grund und Folge. Ursache und Wirkung können nicht identisch sein. — ad 34, 5 unt. Das Agens als solches hat nur die Eigenschaft, erschaffend zu sein. Von dieser ist die Wirkung verschieden. Die Welt kann also eventuell zeitlich entstanden sein, wenn auch der innergöttliche Vorgang des Erschaffens ein ewiger und notwendiger ist. Es ist also von seiten der Orthodoxen unberechtigt zu

argumentieren: Die Welt muß zeitlich entstanden sein. Folglich muß als ihre Ursache eine frei wählende angenommen werden; denn auch eine notwendig wirkende Ursache kann eine zeitlich entstehende Wirkung erzeugen. — Von den christlichen Theologen (Thomas) wird (umgekehrt) zugegeben, daß sogar eine frei wählende Ursache anfangslos wirken kann, weil die freie Wahl innerhalb Gottes nicht in zeitlicher Weise verläuft und auch die Wirkung nach außen zeitlos entsteht. Die muslimischen Theologen bestreiten diese Möglichkeit durchgängig. Beide lehren jedoch gemeinsam, daß eine notwendig und unfrei wirkende Ursache anfangslos wirken muß, wenn sie selbst ewig ist. — ad 35, 18. Diese letzten zwei Zeilen sind die kurze Antwort Rázis auf die angeführten Bedenken. Weil keine unendliche Kette existieren kann, muß die Welt zeitlich begonnen haben. Dieses Prinzip leugnet die gesamte griechische Richtung (wie auch die christlichen Scholastiker): denn nach ihnen ist eine unendliche Kette von Dingen z. B. eine unendliche Kette von Ursachen per accidens nicht als unmöglich zu erweisen (vgl. Horten: Buch der Ringsteine Farabis S. 308 Anm. 1). Die causae per se können allerdings keine unendliche Kette bilden, quia infinitum non potest transiri. Die in etwa rückständig erscheinende Thesis des Rázi, die zugleich die der Orthodoxen ist, wurde wohl durch eine allzugroße Besorgnis diktiert, sie möchten der griechischen (d. h. als heidnisch empfundenen) Richtung allzugroße Zugeständnisse machen, so daß man das Dogma von dem zeitlichen Anfange der Welt nicht mehr genügend schützen könne. — Die folgende Thesis richtet sich ebenfalls gegen die Griechen, die die „Erschaffung“ (d. h. Entstehen durch Emanation) der niederen Welt durch Vermittelung der höheren, der Geisterwelt lehrten. S. 35 Anm. 2. In durchaus klarer und scholastischer Weise entwickelt Túsi, daß die Freiheit kein Ursachlossein bedeutet (gegen Aschari) und daß die erste Ursache (Gott), die in der freien Tätigkeit wirkt, die Freiheit nicht aufhebt. Folglich ist Túsi zweifellos seinem Gegner Rázi an philosophischem Denken überlegen; denn es ist eine Naivität, die menschliche Freiheit dadurch verteidigen zu wollen, daß man die Möglichkeit eines ursachlosen Geschehens oder eines Zufalls in Rücksicht zieht. Manche andere Lehren, die Túsi in seiner Kritik hervorhebt, zwingen dazu, in der sachlichen Bewertung Túsi seinem Gegner vorzuziehen (vgl. S. 37 Anm. 1).

ad 40, 9 unt. Anm. Túsi wendet sich mit diesen Worten gegen die alte Tradition der Theologen, die alles Außergöttliche als unvermittelte Wirkung Gottes hinstellen. Durch die Annahme von planmäßig wirkenden geschöpflichen Kräften befürchteten sie (in naiver Weise) der göttlichen Allmacht Abbruch zu tun. Túsi räumt mit diesem alten Vorurteile auf: Der Umstand, daß Gott planmäßig wir-

kende Naturkräfte erschafft und durch deren Vermittelung tätig ist, zeugt von noch größerer Weisheit als das unvermittelte Erschaffen aller Naturvorgänge mit Übergehen der natürlichen (sekundären) Ursachen, die dann als zwecklos und als Scheinursachen (Okkasionalismus) gelten müßten. Es war also ein Unrecht der altorthodoxen Theologen (Aschari usw.), die natürlichen sekundären Ursachen zu unterdrücken, um die alleinige Macht Gottes hervorzuheben. — An diesem Beispiele ist klar, wie die historische Entwicklung des theologischen Denkens im Islam verlaufen ist. Aus Furcht vor der griechischen Philosophie flüchtet man sich in Gedankenkreise, die durchaus naiver Natur sind. In dem blinden Eifer der Verteidigung der koranischen Offenbarung nimmt man zuerst Positionen ein, die sich auf die Dauer als unhaltbar erweisen müssen. Die spätere Phase der Entwicklung sieht ein, daß die Furcht vor der griechischen Philosophie eine übertriebene war — daß ein gläubiger Muslim vieles von ihr annehmen kann, was früher als „heidnisch" und Abfall vom Glauben gebrandmarkt wurde. Die Verteidigung der Dogmen ist sogar eine noch gründlichere, wenn man einzelne griechische Lehren, z. B. die von den Naturkräften annimmt — so Túsi und auch Thomas von Aquin. Avicenna hat das Verdienst, die islamische Theologie in dieser Weise aufgeklärt zu haben. Seine Einwirkungen lassen sich überall nachweisen, besonders in der Zeit nach Gazali, in der man nach früherer Auffassung einen vollkommenen Zusammenbruch und ein Aufhören der Philosophie vermutete. Den Siegeszug der griechischen Gedankenwelt hat Gazali nicht aufhalten können und nicht einmal aufhalten wollen. — ad 41, 6 unt. Anm. Interessant ist die Auffassung Túsis, daß die Eigenschaften Gottes deshalb vollkommen sind, weil sie Gott anhaften, nicht etwa, daß Gott vollkommen wäre, weil ihm die Eigenschaften inhärieren. Die Schwierigkeit eines Vollkommnerwerden Gottes durch die Eigenschaften ist dadurch vermieden.

ad 41, 4. Abul Ḥusain (ca. 990 oder 1040) ist eine äußerst interessante Erscheinung in den Reihen der spekulativen Theologen. Sein System weist bereits stärkere griechische Einflüsse auf, die ihm auch von seiner Schule vorgeworfen wurden (vgl. 42, 3—5. 48, 11 unt. usw. Munja 71, 3 ed. Arnold: Al Mutazila; Harrassowitz 1902). Es kündigt sich die Zeit Avicennas an und das beginnende Eindringen griechischer Gedankenschätze in die islamische Theologie, die bei Rázi, einem „Schüler" des abul Ḥusain, noch bedeutsamer sind. Beide stimmten in der Lehre über Gott den „Gnadenspender" (laṭif), also der über die Prädestination und Willensfreiheit überein (l. cit. Z. 9). — ad 43, 11 ff. Dieses Beispiel soll zeigen, daß ein und dieselbe Substanz unter verschiedenen Umständen konträre Eigenschaften (Ruhe — Bewegung, resp. Möglichkeit — Unmöglichkeit)

besitzen kann. — Die Zeit wäre in dem supponierten Falle das determinierende Prinzip für die Möglichkeit der Dinge. — ad 45, 1. Diese Antwort Rázis besagt: Ebenso wie ein Körper früher in Bewegung gesetzt werden kann, ist es auch möglich, daß die Welt früher hätte ins Dasein treten können. Es muß also in Gott ein Prinzip vorhanden sein, das die Zeit der Schöpfung determiniert, — der Wille, quod erat demonstrandum (vgl. 46 unt.). — ad 45, 11 unt. Text: Cognitio sequitur realitatem sui obiecti. Darauf läßt sich aber erwidern: Gott soll die bestimmten Dinge, die wirklich werden, als von anderen, die nur möglich bleiben, unterschieden und differenziert erkennen. Das determinierende Moment ist dabei der Wille. Umgekehrt muß es wieder eine Erkenntnis sein, die den Willen auf diese bestimmten Objekte mit Ausschluß anderer, die auch möglich sind, determiniert oder hinlenkt — ein circulus vitiosus, aus dem Rázi sich dadurch loszuwinden versucht, daß er eine innere, notwendige Determination des göttlichen Willens annimmt, wodurch dann allerdings die göttliche Freiheit aufgehoben wird (vgl. 44 oben). Eine widerspruchslose Klarstellung des genannten Problems ist also nicht gelungen, was Túsi in seiner Kritik (S. 46 u. 48 Mitte) deutlich zeigt.

ad 46, 5. Túsi nimmt die S. 43, 11 unt. von dem Gegner vorgebrachte Idee an, vor der Existenz der Welt könne man von keiner Zeit, daher auch von keinem die Zeit frei determinierenden Prinzipe sprechen. — ad 47, 9. Der Wesenheit haftet das Möglichsein im allgemeinen, d. h. die unbestimmte Kontingenz beständig an, die auf eine bestimmte Zeit determinierte jedoch nur in dieser Zeit. Beide stehen nicht in Opposition, sondern verhalten sich wie Indeterminiertes und Determiniertes. — ad 47, 18. Dieser regressus besteht in folgendem: Eine Zeit kann nur durch eine andere Zeit (zweiter Ordnung) bestimmt werden, diese also wiederum durch eine andere Zeit (dritter Ordnung) usw. — ad 47, 14 unt. In diesem Sinne war z. B. Gubbâï Anhänger der Astrologie. Die folgende Lehre Túsis ist nicht frei von Bedenken; denn der göttliche Wille soll nur unreale Relationen bewirken, und diese sollen je nach den bestimmten Zeiten, in denen die Weltdinge wirklich werden müssen, die göttliche Macht zum Erschaffen derselben determinieren. Ein Unreales kann nun aber keine reale Determination ausüben. — ad 48, 4 unt. Das Prinzip lautet: Zwei Kontraria verdrängen sich an einer Substanz. Wenn das eine auftritt, muß das andere zurücktreten. Eines der beiden muß immer vorhanden sein. Sie verhalten sich unter diesen Umständen wie Kontradiktoria, bei denen die Negation des einen die Affirmation des anderen bedeutet, da keine Mitglieder zwischen ihnen vorhanden sind.

ad 49 Anm. Z. 6. Dieses Zugeständnis an die griechische Philosophie ist bei Túsi sehr zu beachten. Ibid. Z. 11 unt. Wenn man der

Spezies als solcher eine Bestimmung beilegt, müssen alle Individua dieselbe besitzen, da sie der Spezies wesentlich zukommt und umgekehrt. Wenn daher alle Individua des animal das Sehen und Hören nicht besitzen, können diese Bestimmungen des animal nicht als Spezies aufgefaßt werden, noch ihm wesentlich zukommen. — ad 50, 12. Daß Rázi hier wie auch sonst den Beweis aus dem consensus nicht zuläßt, zeigt, daß er eine möglichst rein wissenschaftliche Diskussion führen will. — 51, 10 unt. u. 52, 7 wird das Problem des doppelten Willens in Gott berührt: Der göttliche Wille, der die Prädestination zur Übertretung der Gebote bewirkt, widerspricht dem Willen, der diese Gebote aufstellt. — ad 52, 10 unt. Aschari war in seiner Opposition gegen die liberalen Theologen zu weit gegangen, so daß die spätere Theologenschule wiederum eine Annäherung an liberale Thesen suchte. Das Gesetz der Pendelbewegung zeigt sich hier sehr deutlich. — ad 53, 8. Die Substanz ist das verleihende Prinzip des Bestandes und Seins. Wenn sie also von einem Akzidens ihr Sein empfangen soll, verliert sie ihre Funktion als Substanz und wird Akzidens, das sich wesentlich empfangend verhält. — ad 53, 15. Dieser Einwand will dartun, daß man in Gott nicht von einer besonderen Dauer sprechen könne, eine Thesis, die für Rázi zu sehr ins liberale Fahrwasser führt. Daher sucht er ihr entgegenzutreten: Die Dauer ist etwas Wirkliches, jedoch nichts, was als besondere Realität zum Sein hinzutritt. Sie ist eine bestimmte Form, ein Modus des Seins. — ad 54, 1: „Die Verbindung des Seins", d. h. mit dem Wesen eines Dinges. Túsi vertritt hier wiederum die liberalere Ansicht, die die „Dauer" für Gott leugnet: Gott ist zeitlos (eine griechische Idee). Folglich kann er auch nicht als in der Zeit „dauernd" bezeichnet werden. Diese philosophischere und liberalere Lehre ist für Túsi sehr zu beachten. Er steht mehr unter griechischem Einflusse als Rázi. — ad 54, 23. Durch jene „Bedingung", daß nur bei der Dauer eine frühere Zeit angenommen werden müsse, nicht bei dem „Eintreten in die Zeit" (und der Zeit selbst), sucht Túsi das von den Muslimen so gefürchtete Argument des Aristoteles für die Ewigkeit der Zeit zu widerlegen — freilich ohne dieser Absicht hier besonders Erwähnung zu tun. — ad 55, 17 unt. Die Relationen sind Gedankendinge. Ist in Gott also nur eine solche Veränderung vorhanden, die sich in Relationen und ihren Verschiedenheiten kundgibt, dann bleibt er in Wirklichkeit unverändert und unveränderlich. — ad 60, 10. Die Reihenfolge lautet also: Die Macht Gottes bewirkt das Ding; dieses „bewirkt" aber das Wissen Gottes. — ad 62, 2. Túsi greift hier den schwächsten Punkt der Modustheorie des abu Háschim an, der besagt: In Gott ist ein Wissen (Inhärens), das in seiner Substanz den Modus des Wissens bewirkt, „verursacht". Dann muß also jenes „Wissen"

nicht in Gott, sondern außerhalb Gottes sein, auf ihn kausal wirken und das Wissendsein in ihm hervorbringen. — ad 62, 18 unt. Bakilani und Guwaini sind die Vertreter der Modustheorie in der orthodoxen Schule. — ad 62, 6 unt. Abu Háschim und seine Schule sind unter „jenen Philosophen“ zu verstehen, nicht die Griechen.

ad 65, 5. Das Wesen der Beziehung wird durch ihre Richtung gegeben. Auf dasselbe Objekt gerichtete Beziehungen sind daher wesensgleich. Die Beziehung wird univoce prädiziert, das Sein aequivoce. Aus letzterem kann man also kein Argument gegen erstere (ihre Wesensgleichheit) ableiten. — ad 65, 26. Diese beiden Begriffe, das per se Wollendsein und das alle erstrebbaren Objekte Wollen sind identisch. Folglich kann man das eine nicht aus dem anderen ableiten. Es zeigt sich hier wieder, wie sehr der Grundgedanke der aristotelischen Logik, das praedicare primo et per se, den islamischen Theologen in Fleisch und Blut übergegangen ist. — ad 67, 12 unt. Der Wille wird hier auf Grund von Selbstbeobachtung, also empirisch nachzuweisen versucht. — ad 69, 18: Kommt Gott primo et per se die Lüge zu, dann ist es ihm unmöglich, die Wahrheit zu sagen! Wie künstlich und geradezu mechanisch Rázi in diesem Beispiele griechische Denkweisen anwendet, ist für die Bewertung seiner Philosophie zu beachten. Man ist berechtigt, das Urteil zu fällen: „Seine Auffassungsweisen haften vielfach (sogar meistens) an der Oberfläche“. Dasselbe Urteil spricht Schirazi 1640† in seinem Kommentare zu den Naturwissenschaften Avicennas (I. Abt., II. Kap. 1 — Lithogr. Teheran) über Rázi (gelegentlich seiner Objektion gegen die Lehre von der Bewegung bei Avicenna) aus. — ad 74 unt. Dieser Beweis Rázis ist der Auffassung der liberalen Theologen um ein Bedeutendes überlegen; denn er stellt die freie Handlung unter das Kausalgesetz. Diese Denkweise ist zudem eine durchaus griechische. Rázi hat darin von abul Ḫusain aus Baṣra und Guwaini gelernt (vgl. Murtada: Munja ed. Arnold: Almutazila S. 71, Z. 3 u. 9, wo diese Lehren als griechische gekennzeichnet und empfunden werden). Welches die eigentliche Lehre Rázis ist, zeigt 77, 14 u. 79, 14: Gott erschafft die Fähigkeit und das ausschlaggebende Motiv, das den Willen determiniert. Dann muß die Handlung nach derselben Gesetzmäßigkeit erfolgen, wie jede Wirkung aus ihrer adäquaten Ursache und der actus aus der potentia — eine durchaus griechische Gedankenwelt. Manche andere Doktrinen (z. B. 80, 26) entnahm Rázi den Griechen, obwohl er sonst deren Vertreter (bes. Avicenna) heftig bekämpft. Dieses ist eine der vielen Bestätigungen des die islamische Theologie beherrschenden Gesetzes, das lautet: „allmähliches Eindringen der griechischen Gedankenwelt“.

Zitierte Literatur.

Isfaháni 1038 †: Die Beweise für die Offenbarung (daláïl annubuwwa) 83. 84.

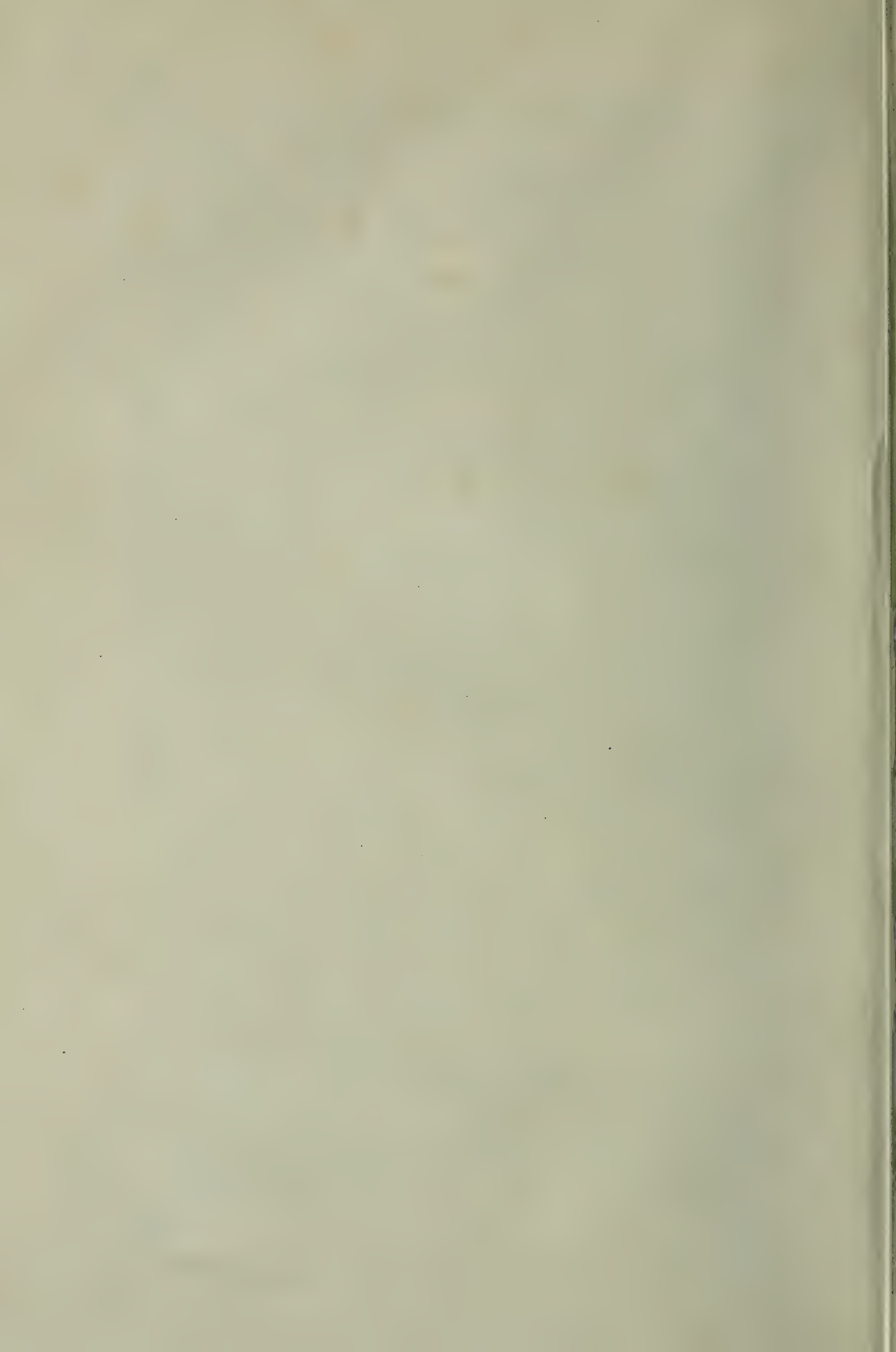
Rázi 1209 †: 1. Kommentar zu den „Thesen" Avicennas 79, 1. 2. Die Religionsprinzipien 83. 109,

Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen.

Chronologisches Verzeichnis der genannten Philosophen.

728 Ḥasan.
748 Wasil.
750 Naggár und Dirár.
752 Amr.
845 Nazzam.
849 Alláf.
850 Aṣamm. Gafar. Muammar.
860 Daimari (Abbád viell. 840†).
869 Gáḥiẓ.
915 Gubbai.
915 Rawandi.
920 Ḥaiját.
929 Kabi.
933 abu Haschim.
935 Aschari.
950 Farábi.
979 Sulúki, abu Sahl.
990 Báhili (abul Ḥusain).
1000 ibn Saïd.
1012 Bakiláni.
1015 ibn Fúrak.
1027 Isfaraini.
1037 Avicenna.
1038 Isfaháni.
1040 (990?) abul Ḥusain (Báhili).
1066 Baihaki.
1085 Guwaini.
1111 Gazáli.
1155 ibn Malka (abul Barakát).
1191 Suhrawardi.
1209 Rázi.
1273 Túsi.

Inhaltsverzeichnis.



ANHANG.

Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen.

Der Zweck der folgenden Zusammenstellung ist nicht nur, vollständig neue Bedeutungen arabischer Worte zu bringen, sondern auch solche anzuführen, für die neue Belege als wünschenswert erscheinen. Ferner wurden für ein und dieselbe Bedeutung unter Umständen mehrere Belegstellen beigebracht. Charakteristische Formulierungen philosophischer Prinzipien wurden nicht zuletzt auch wegen ihres sachlichen Interesses aufgenommen. Dabei wurde auch besonderer philosophischer Ausdrucksweisen gedacht. In Fällen, in denen eine wörtliche Übersetzung zu ausgedehnt geworden wäre, wurde der Gedanke in eine kürzere Form zusammengezogen, jedoch so, daß überall die präzisen Bedeutungen der Termini hervortreten. — Zu einigen hierher gehörigen Fragen, vgl. ZDMG 1910, S. 397 und 1911, S. 539. — Horten: Razi und Tusi V, Anm. 1 und Derselbe, Die philosophischen Probleme V. Bei der Lektüre philosophischer, theologischer, mystischer und spekulativ-naturwissenschaftlicher arabischer Werke stößt man vielfach auf Ausdrücke, zu deren Erklärung die vorhandenen lexikalischen Mittel nicht ganz ausreichen. Die folgende Zusammenstellung, das Resultat einer ungefähr zehnjährigen Lektüre auf den genannten Gebieten, könnte daher dem einen oder anderen manche Dienste leisten. Daß ein vollständiges Lexikon der philosophischen Termini im Arabischen noch viel reichhaltiger sein müßte und besonders historisch vorzugehen hätte, ist bei der Reichhaltigkeit der philosophischen Literatur arabischer Sprache selbstverständlich. Zumal sind für ein historisches Lexikon dieser Termini größere, genau datierte Sammlungen erforderlich.

Folgende Werke wurden zu diesem Lexikon verwandt: 1. Schirazi, d. h. „Die vier Reisen". Lithogr. Teheran 1282/1865. 2. I. H., d. h. ibn Hazm, kitab alfisal, Die Sekten. Kairo 1317—21/1899—1903; V. Bd. 3. Igi, d. h. k. almawákif. Kairo 1325/1907. VIII. Bd. Deren

Glossatoren sind Fanári (1481†) und Sijalkúti (1656†). 4. Harúṣi: Die göttlichen Gesetze (kitáb ennawámis arrahmaníja; Lithogr.) 5. Suhrawardi: Die Philosophie der Erleuchtung mit dem Kommentar des Schirázi († 1311) und den Glossen des Schirázi (Sadraddín 1640†). Lithogr. Teheran 1313—1316. 6. Lahígi: Die aufgehenden Sterne der Offenbarung". Lithogr. Teheran 1267. 7. Kuschgi: Kommentar zu Tusi: Dogmatik (scharḥ attagríd). Lithogr. Teheran 1275. 8. Ábhari: „Die Führung zur Weisheit" mit dem Kommentar des Schirázi (1640†). Lithogr. Teherán 1313/1895. 9. Masáïl, d. h. abu Raschid ca. 1068, kitab almasáil, herausgeg. von Arthur Biram. Leiden 1902, übers. von Horten: Die Philosophie des abu Raschid. Bonn 1910, 10 ibn al Murtaḍa 1437* „Das tosende Meer" Ms. Berlin, vgl. Horten: Die philosophischen Probleme. Bonn 1910. Vorwort S. III. 10. Avicenna: Metaphysik. 11. Farani: Kommentar zu Farabi, übersetzt in: Horten: Das Buch der Ringsteine Farabis. 12. Gurgani: Definitiones ed. Flügel. 13. Dictionary-Sprenger: A Dictionary of the technical terms. Kalkutta 1862. 14. Avicenna: Kitáb en-nagât.

أئىّ; أئيّه irgendwie sich verhaltend, أئيّةُ احدٍ من الآخر das Verhältnis des einen zum andern, indem er z. B. (Schirazi 271a 13) $^1/_3$ oder $^1/_2$ oder $^1/_{20}$ von ihm ist.

ابد آباد Ewigkeiten, endlose Räume, العميقة die tiefen endlosen Räume des Weltalls. Masáïl 29.

ابد; وهكذا ابدا et sic in infinitum, bezeichnet einen regressus in infinitum.

ابّرحس Hipparchos. Kifti 69.

ابرقلس Empedokles; ابن = انبذقلس قلس. Schirazi 298b 12 unt., 302b 13 unt.

ابريليطس Heraklit. Razi 84, 17.

الإبراهيميّة Sekte der عجارد — Sezessionisten.

ابسقلاوس Hipsiklaos? Kifti 72.

أبى; ما يتأبّى عن قبول القسمة das Unteilbare. Schirazi 286a 15.

أبى; المتأبّى لشمول الوجود etwas das die Existenz nicht annehmen kann, das nicht in den Kreis der Existenz fällt. Schirazi 84, 9:

ابى; النفوس الآبية الطاغية die widerspenstigen (sündhaften) Seelen. Schirazi 152a 10.

أبيذقليس Empedokles. Verschreib. f. انبذقلس. Kifti 15.

أثر; فى الأَثَر sofort.

اثر; مؤثّر eigentliche Wirkursache.

أَثَرٌ Wirkung einer tätigen Ursache.

أثر; معنى التأثير الإستتباع das Kausalwirken bedeutet: (eine Wirkung) folgen lassen, hervorrufen. Igi III 147 (Gl.).

اثر; اثيرىّ = عَرْشىّ mystisch, göttlich „ätherisch". Schirazi 253b 12.

أثر; استأثر اللّهُ العَقْلَ بعلمِهِ Gott verlieh sein Wissen dem (menschlichen) Verstande (der das Ebenbild Gottes darin in sich trägt) mit Ausschluß aller übrigen Geschöpfe. Schirazi 453a Mitte.

التأثّر إنّما يكون عن الضدّ لا عن ;أثر الشبيه .الشىء ينفعل عمّا يضادّه لاعمّا يشابهه Suhrawardi 452 (Komm. u. Glosse).

التأثير عَيْنُ حصول الإثر عن المؤثّر ;إث die Kausalwirkung ist damit identisch, daß die Wirkung aus der Ursache entsteht. Rāzī: Muḥ. 51, 2.

تأثير الدّرياقاتِ فى دفع السموم ;أثر die Kausalwirkung des Theriak (Gegengift) in der Entfernung der Gifte. Schirazi 130 b unt.

الإثنا عَشَريّة die Zwölfer, Sekte der Imamija.

إثنوة Zweiheit. Avicenna. Met. III, 3. Mitte.

أثينية Athen. Schirazi 297 b 12.

اح = (والآخَرُ) . . . أحَدهما Abk. od. الواحد منهما. Abhari 22.

تأحُّد نَوْعىّ ;احد spezifische (artliche) Einheit. Schirazi 291 b 3.

التركيب التأحُّدىّ die Zusammensetzung, aus der eine innere Einheit (wie aus Materie und Form) entsteht. ib. 292 a.

تأحُّد الجسم بين الزنجىّ والأبْيَض ;أحد der Neger und der Weiße (oder das Weiße) stimmen in der Körperlichkeit überein, bilden eine Einheit. Schirazi 293 a 1.

التركيب الإتّحادىّ ;أحد die Zusammensetzung, die eine völlige Einheit des Kompositum herbeiführt, sodaß aktuelle Teile ausgeschlossen sind und das Ganze eine einzige Wesenheit, Individualität und Existenz besitzt und Objekt eines einzigen Hinweises ist. Schirazi 310.

إخوان التجريد أى الكامِلون فى ;أخ الحكمة العلميةِ والعمليّة die sich mit Abstraktion befassenden, d. h. die in der theoretischen und praktischen Philosophie vollendeten. Suhrawardi 539.

خلافَ مأخذ امتدادِ الخطّ ;أخذ im entgegengesetzten Sinne als die Ausdehnung der Linie (also senkrecht oder in einem Winkel zu ihr, in der Breitendimension). Schirazi 217 a 1 unt.

معانٍ متقاربة المأخذ ;أخذ Bedeutungen verwandten Inhaltes. Schirázi 305 b.

أخذ عنه er war Schüler des N. N.

ليس بماخوذ ;أخذ ihn trifft keine Verantwortung. A. Rašīd 194 a 5.

مَأْخَذ Bedeutung, in der ein Terminus in bestimmten Zusammenhängen genommen wird.

الأخذ والترك das Handeln und die Unterlassung der Handlung.

الأخذ والترك ;أخذ Beginn und Ende der Bewegung. Abhari 107.

هذا مُؤَخَّر الى الفلسفة الأولى ;أخر dieses wird bis zur Metaphysik aufgeschoben um dort (am Ende der Philosophie) behandelt zu werden. Lahigi 161 b.

هى فى حكمِ الأدوات الغير ;ادو الملحوظةِ بالذات sie verhalten sich wie sekundäre Bestimmungen, die per se nicht in Betracht kommen. Schirazi 80, 10.

المعنى الادَوِىّ والإستقلالىّ ;ادو der instrumentale (unselbständige) und der selbständige Begriff (ratio). Schirazi 33, 10.

أدَوات الاتّصال والانفصال die Partikeln der Konjunktion, (sowohl als

auch) und der Disjunktion (entweder oder). Suhrawardi 96.

أدى ; مؤدّى Bedeutung. Igi I 72, 4.

أدى ; (المُؤدّى اليه statt) مُؤدّى الدليل das Resultat des Beweises. Schirazi 77 unt.

ادى ; تأدِيَةُ مضمون الكتاب على تفصيل den Inhalt des Buches (des Korans) Stück für Stück aufzählen (vorbringen). Schirazi 478b 6.

إذ ; إذَن = اذْذاك Einleitung der Apodosis, إن لا يكون كذا لا يكون إذذاك كذلك. Suhrawardi 73.

.... وإذذاك فيستحيل التطبيقُ dann ist das Aufeinanderlegen unmöglich. Suhrawardi 180 et passim.

إذًا لَ (= لو كان هذا لَ) wenn dies der Fall wäre, dann ergäbe sich (deductio in absurdum).

أردى ; ما للنار سمّوه أُرْدى بِهِشت (zweiter persischer Monat). Den Geist, der dem Feuer vorsteht (eine Art platonischer Idee) nennen die persischen Philosophen urdi bihischt. Schirazi 113a 1.

أرْدِيبِهِشت = ارباب الطلمسات die im Himmel wirkenden Kräfte, die alle Dinge der sublunarischen Welt bewirken. Kräfte der Sterne. Schirazi 289b 5; sonst Bezeichnung des Monats April.

أرْدى بِهِشت platonische Ideè des Feuers (sonst Name des zweiten Monats). Journ. asiatique 1902. S. 79.

ارشميدس Archimedes. Schirazi 242a unten.

الأزارقة Sekte der Sezessionisten.

الأزليّة Sekte, die lehrte, die Geschöpfe seien vor ihrer eigentlichen, zeitlichen Erschaffung von Ewigkeit bei Gott gewesen. Murtada 8b.

أزَليّة الإمكان غير مستلزم لإمكان الأزليّة die Anfangslosigkeit der Möglichkeit (eines Dinges) hat nicht zur Konsequenz, daß es auch die Möglichkeit der Anfangslosigkeit besitze. (Was von Ewigkeit möglich ist, ist deshalb noch nicht möglicherweise ewig, da es nur in der Zeit geschaffen werden kann — Thesis der orthodoxen Theologen.) Fanari z. Igi III, 175, 4 unt.

ازى ; العلومُ بإزاء الوجودات اى حَاكِيَةٌ لها zwischen Erkenntnis und Außenwelt besteht ein Parallelismus. Sádik z. Schirazi 416a Gl.

الإسْحاقيّة Anhänger des Karram ± 880 in Hurasán.

الأُسْتاذ = Isfaráïni 1027. Igi VI, 1b 8 Gl.

اسرافيل مَلَكٌ للإحياء Israfíl ist ein Engel, der Tote zum Leben erweckt (vgl. عزرائيل). Schirazi 429a 7.

اسرافيل es ist der gewaltigste Engel von denen, die die Worte Gottes passiv wie eine Schreibtafel aufnehmen (الملائكة اللَّوْحِيّة). Schirazi 373b.

اسفندارمذ = اسپندارمز Ispandármus = Februar, der vierte aus Gott emanierende Geist. Suhrawardi 321.

اسفندارمذ هو ربّ نوع الأرض عند الفُرس Isfandārmad ist der Herr (die platonische Idee) der Spezies „Erde". Ihr Abbild ist unsere Erde. Suhrawardi 439.

اسفهبد die Seelen streben danach, über andere zu herrschen und sich mit Dienern zu umgeben, daher werden sie von Suhrawardi „befehlendes Licht"

ولذا سمّاها الإشْراقيّون genannt, بالنور الاسفهبد, vgl. Journal asiatique 1902, S. 93 Anm. 1 und Kremer (Gesch. d. herrsch. Id. im Islam). S. 95 (اِسفَهْبَذ dort geschr.). Schirazi 392a Gl.

اسفهبد; (sic) الانوار الاسفبدية والصُوَر النوعيّة والشَخْصيّة die befehlenden Lichter (d. h. Wesenheiten) und die spezifischen und individuellen Wesensformen. Schirazi 505b (Gl.).

اسفهبد; الأنوار الاسفهبديّة السماويّة والأرضيّة والأنوار القاهرة ونور الأنوار 1. die befehlenden, hellen Lichter im Himmel und auf Erden, 2. die machtausübenden Lichter (die Geister) und 3. Gott das höchste Licht. Schirazi 356a Gl.

لا ظهورَ للأنوار الإسْفَهْبَديّة فى ساحةِ ظهورِ نورِ الأنوارِ die befehlenden (geschöpflichen) Lichter erlöschen für den Raum in dem Gott scheint. Ṣádiḳ zu Schirazi 459b oben.

اسفهبد; مثاليّة صارت ذاتَ شروقٍ بنورِ ربّها وهو النور الاسفهبد (diese Formen) sind platonische Ideen. Sie erlangen einen Aufgang des Lichtes (eine neue Seinsweise, die auf sie emaniert) durch das Licht Gottes. Dieses ist das befehlende Licht (als Seele). Schirazi 500a (Gl.).

اسفهبد; نسمّى مُدبِّرَ الفلك وهو نفسُهُ الناطقة النّورَ الاسْفَهْبَد لأنّه باللسان الفهلوى (Pehlewi) زعيم الجيش ورأسهُ والنفسَ الناطقة رئيسَ البدن ولهذا كانت اسفهبدَ البدن Befehlshaber des Leibes. Suhrawardi 354 unt.

اسفهبد; النور الاسفهبديّ (sic!) اى الجوهر المجرَّد النفسيّ das emanierende, schwache Licht, d. h. die seelische, unkörperliche Substanz. Schirazi 465a; 333a Gl.

الأنوار الاسفهبديّة العلويّة والسفليّة (die höhere und niedere Schöpfung sind aus Gott emanierende Lichter).

اسفهبد; أوّلُ مَنْزِلٍ للنور الاسفهبد الصِيصِيَةُ الإنسانيّةُ ويسمّوها بابَ الأبواب لحيوة جميع الأبدان der erste Ort für die Emanation des befehlenden Lichtes ist der Kerker des Leibes, aus dem der Mensch entstehen soll. Es ist das Tor für das Leben aller Arten der Leiber (da er in eine Pflanze aufgenommen wird und sich zum Tiere und Menschen letzthin entwickelt). Schirazi 464a Mitte.

اسفهبد; يلزم من النور الاسفهبد فى الصَيَاصِى بسببِ فَتْرِهِ قوّةٌ غَضَبيّة aus dem befehlenden Lichte ergibt sich in den Kerkern (der menschlichen Leiber) wegen der Kärglichkeit des Lichtes eine zornmütige Kraft. (Licht und geistige Substanz sind identisch). Schirazi 472a (Glosse des Ṣádiḳ).

اسفهبد; هذه القُوَى فُرُوعٌ للنور الاسفهبد فى صِيصِيةٍ والصيصيةُ صَنَمٌ للنور الاسفهبد diese (vegetativen und animalischen) Fähigkeiten des Menschen sind Ausstrahlungen des in den Leib emanierten befehlenden Lichtes (Geistes). Der menschliche Leib ist aber ein Abbild, eine materielle, sinnliche Darstellung des emanierten Lichtes. Schirazi 472b (Gl. d. Ṣadiḳ nach Suhrawardi).

الإشتراك الإسْمِيّ; اسم die rein im Worte liegende Zusammengehörigkeit; aequivocatio. Schirazi 216b 21.

ذات الله المأخوذة مع كلّ من ; إسم المحمولات يقال لها الإسْم فى عُرفهم in der Terminologie der Sufis bedeutet „der Name" das Wesen Gottes mit allen seinen Eigenschaften. Schirazi 351b.

أنحاءٌ من الوجود واطوارٌ من ; إسْم الكون بَعْضُها الهيّة اسمائيّة einige von den Seinsarten und Phasen des Werdens sind göttlich. (Bezeichnet mit dem Namen = göttlich). Schirazi 459a.

الإسْماعيليّة Sekte der Imamija.

أسو ; لكلّ من الزمان والمكان إِسْوَةٌ بالآخر die Abschnitte von Raum und Zeit sind einander ähnlich. Schirazi 251b.

الوحدة إِسوةٌ بالوجود ; اسو die Einheit ist ein Abbild des Seins (verhält sich ebenso wie das Sein). Schirazi 116a 3.

الأَسْواريّة Anhänger des Aswári 854†.

اسولوطيقوس wohl der Politicus, ein Dialog Platos (اى تدبير البدن, d. h. die Leitung des Leibes). Schirazi 298b 13 unt.

أَشْلٌ هو حَبَلٌ طولهُ ستّون ذراعًا Zeitschr. d. D. M. G. Bd. 18. S. 695, Anm. 1. Igi V, 58, 8.

الأصول الأَعْلَوْن من الفلاسفة ; اصل die ersten Größen unter den griechischen Philosophen („die höchsten Wurzeln", d. h. Aristoteles und Plato). Schirazi 301a unt.

الحقائق المتأصّلة الخارجيّة ; أصل die realen Wesenheiten der Außenwelt, die eine „Wurzel" in den konkreten Dingen haben (nicht rein logische Inhalte darstellen). Schirazi 257b unt.

لا أصالةً ولا تبعًا ; أصل weder ursprünglich noch in abgeleitetem Sinne. Igi II 118 (Gl.).

أصْل Vergleichsobjekt im Analogiebeweise, gleichsam der Ausgangspunkt des Beweises. Suhrawardi 127.

الأصوليّون die Verfasser von Werken über die Religionsprinzipien. Igi I 260, 9.

اغاثاذيمون Agathodemon = Anaximandros aus Milet. Schirazi 296b 4.

أغاثاذيمون اى شيث بن آدم عليهما السلام Seth der Sohn des Adam. Suhrawardi 21.

اغثاذيمون „Agathodemon" viell. = أغاثاذيمون einer der drei Philosophen aus Milet, neben Thales und Anaximenes („Anaximajus" spätere Verschreibung) aufgezählt. Agathodemon muß also mit Anaximandros von Milet identifiziert werden, obwohl diese Verwechselung vorläufig noch unverständlich bleibt. Kifti 2; Schirazi 296b 4.

أفْرُاطويس „Lehrer" Platos viell. Phaedrus. Schirazi 298b 12.

الزمان أُفق التجدّد والتقضّى ; افق die Zeit ist das Gebiet des sich Erneuerns und Endigens. Schirazi 94, 5.

خارج عن أُفق الزمان ; أفق außerhalb des Umkreises der Zeit. Schirazi 300b.

أُفق الحيوان die Grenze zwischen Tier und Pflanze. Schirazi 320a 8 unt.

التكوين الآفاقىّ ; أفق das himmlische Bilden (Werden, das nicht in der

Weise des sublunarischen zeitlich verläuft). Schirazi 148a (Gl.) unt.

والّا محالة; إلَّا مَحالةٌ sonst müßte sich eine Unmöglichkeit ergeben. Muhassal 14, 2.

إلفٌ Beziehung der Ähnlichkeit, Gleichheit in der Eigenschaft zwischen zwei Dingen. Muhassal 14, 1.

اله; مستغرقة فى بحر اللاهوتيّة versenkt in das Meer der Gottheit. Schirazi 295b unt.

اله; العظيم التألّهَ der große Theologe (Suhrawardi). Schirazi 278b.

أم; الام الوُسْطا die inneren Teile eines Körpers (gleichsam die Mutter der äußeren). Murtada 28b 10.

امّ; متمسّكى الإمام die Anhänger Razis 1209†. Fanári z. Igi V 41,3 unt.

أمّ; هذا المقصد من أُمّهات المسائل dieses Problem ist eine der Fundamentalfragen. Schirazi 197b 7 unt.

أمّ; أمّهات العَوَالى die Voraussetzungen der höchsten Begriffe, die Kategorien. Suhrawardi 313, 1.

امّ; تقدّم الإمام على المأموم بالنسبةِ الى المحراب Beispiel des räumlichen Früher aus der Ordnung beim Gebete. Suhrawardi 178.

أمّ; الأُمّيّة هى عدم الكتابةِ Analphabetentum, Illiteratentum. Lahigi 44b.

امامة الشيخين das Kalifat der ersten beiden Kalifen, des abu Bakr und Omar. Murtada 7b.

امر; أمير المومنين وإمام الموحّدين على ۴ Ali, durch die Zahl 4 bezeichnet. Schirazi 374b.

امر; أمارة Wahrscheinlichkeitsbeweis (aus Indizien). Topischer Beweis.

أنّ; بُرْهَانَى اللّم والأنّ probatio propter quod et quod (δι' ὅτι und ὅτι). Schirazi 288a 11 unt.

أنّ; البرهان الأنّىّ هو الاستدلال من المعلول على العِلّةِ والبرهان اللِمّىّ هو الاستدلال من العلة على المعلول die probatio quod argumentiert von der Wirkung auf die Ursache, die probatio propter quod umgekehrt. Lahigi 50a.

أنّ; فَرْدٌ أَنِّىّ الذات ein Individuum das in seinem Selbst (per se) real ist. Dieses gilt nur von Gott. Schirazi 152a Mitte.

ان; العلم بأنّيّة التقدّم لا لميّتهِ die Erkenntnis, daß das Frühersein vorhanden ist, nicht weshalb es auftritt (ὅτι ἐστι nicht διὰ τί ἐστι; Aristoteles 53b 9; 981a 29 usw.). Fanári z. Igi IV 16, 4 unt.

أنّ; الصفة الأولى لواجب الوجودِ هى انّه أَنٌّ وموجودٌ die erste Bestimmung Gottes ist, daß er existiert („Daßheit"). Schirazi 369b 5.

أنّ; الأنّيّات الحقيّة die wahren Realitäten, die im eigentlichen Sinne die Bezeichnung „Realitäten" verdienen, die geistigen Substanzen. Schirazi 299b.

الأنّيّة الأولى الحقّ die erste Realität, Gott, die Wahrheit.

أن; هذا يسمّى برهانَ الآنّ لا قتصار دلالته على أنّيّةِ الحكم اى على ثبوتهِ dieser Beweis bezieht sich nur auf die Tatsächlichkeit (ثبوت) des Inhaltes der Behauptung. Suhrawardi 133.

أنّ; إثباتها آنّيّةً وماهيّةً ihr Nachweis (der einiger Prinzipien) bezüglich ihrer realen Existenz (Daßheit)

und ihrer Wesenheit (Washeit). Schirazi 306b.

الإحتجاج منحصرٌ فى الأنِّى ; أنّ واللمّى der Beweis ist entweder ein solcher, der dartut, daß etwas ist, oder weshalb es ist. Schirazi 324b.

أنيّات حقيّة انيّات ; أنّ Gegens. داثرة. حقّى steht im Gegens. zu داثر also: wahrhaft und unvergänglich seiende und — vergängliche Realitäten (Dinge). Schirazi 299b.

أنانيّة auch أنائيّة der ātman, das Ich. Schirazi 295b unt.

انباذقلس Empedokles. Schirazi 105b 289ab unt.

إنْس menschenähnliche Gespenster.

الإنسيّة اى النور المدبّر الذى ; أنس هو اسفهبد الناسوت die platonische Idee, die die menschliche Spezies beherrscht „ihr befiehlt", das sie „regierende Licht". Suhrawardi 441.

الطرف الأنسى ما يلى المخروط ; انس الآخر die zwischen den beiden Sehkegeln befindliche Seite heißt „menschliche" Seite. Die äußeren Seiten der von den beiden Augen ausgehenden Kegel der Sehstrahlen wird الطرف الوَحْشىّ „die Seite des wilden Tieres" genannt. Schirazi 438b 2 unt.

النفس الكليّة قَلْب العالَم ; انس والإنسان الكبير عند الصوفيّة die Universalseele (der Sphäre) ist das Herz der Welt und der Makrokosmos nach der Terminologie der Sufis. Schirazi 353a.

المنسلخين عن النواسيت ; انس die Mystiker, die die menschliche Natur (الناسوت) abgestreift haben. Suhrawardi 557.

انكانت = إن كانت (so häufig). Schirazi 260b.

أنكيماس Anaximenes (für أنكسمانيس). Rāzi 85 Anm. 1.

أنكسيمايس Schirazi 296b 4.

الأَنّيّةُ ; أنّ der Umstand, daß ein Ding existirt (τὸ ὅτι) = اى الوجود. Dictionary 8 Z. 2 unt.

اه = الى آخِرِهِ usw. Schirazi passim.

وَجْه أنّى ; أنّ أنِّى ein Moment, das einfach als Tatsache konstatiert wird, (Gegensatz لمّى, was nach seinen Gründen untersucht werden muß). Sijalkúti z. Igi II 77, 17.

واجب الوجود أنّيّتُهُ ماهيّته ; انية die Daßheit (Existenz) in Gott ist seine Wesenheit. Schirazi 326b.

أنيقورس Anikuros nach Schirazi 302a 10 Vorsokratiker, der das Leere und die Form (das Volle) als Weltprinzipien aufstellte, also Leukippos.

مقام اوارنى ; اوارنى mystische Station, in der der Mystiker in Gott versinkt, ohne daß eine Distanz (s. قوب) oder Zweiheit zwischen ihm und Gott bestehen bleibt, das Nirwana. Schirazi 4 (Gl.).

Vielleicht liegt eine Transkription und Verschreibung des Wortes Nirwana (aus نروانى od. اروانى — ناروانى اوارنى) vor.

الأحديّة مقام أوارنى ; اوارنى (Abdallah alanṣari) Harawi 1088 betonte die Schwierigkeit, diese mystische Station des vollständigen Nirwanas zu erreichen (ev. اواونى z. les.). Schirazi 338b Gl.

أوجيّة وحضيضيّة die Bestimmung Zenith und Nadir zu sein. Schirazi 386a.

آفة ; قدم ما بين الآفتَيْن من القرآن die Lehre, sogar die beiden Schwächen des Koran (d. h. das geschriebene und gesprochene Wort desselben) seien ewig (Lehre d. Ḥaschwija). Murtaḍa 8b unt.

أوّلُ الأوائل das Prinzip des Widerspruches. Razi 14 ad 4.

اول ; الاوائل die ersten Prinzipien des Denkens.

اول ; المآل Bedeutung (= مرجع), Inhalt eines Gedankens, Resultat.

أول ; المأوَّل im bildlichen Sinne, interpretiert in bestimmtem Sinne. Gegensatz الظاهر äußerer Wortsinn.

أول ; الحمل الاوّلىّ die präzise Prädikation (primo et per se). Suhrawardi 104 Gl.

أوّلٌ — مُركّبٌ einfach — zusammengesetzt (أوّلٌ = بسيط).

اول ; أوّليّة العقل das primäre evidente Erkennen des Verstandes. i. Ḥ. 26, 2 unt.

اول ; فى مآلٍ واحد = فى مرجع واحدٍ identisch. Fanári z. Igi III 174, 3 unt.

أوّل ; الأوّليّة هى كون العدد بحيث لا يَعُدّهُ الا الواحدُ كالثلاثة Primäre sind solche Zahlen, die nur durch eins teilbar sind (vgl. التركيب). Igi IV 37 (Gl. Fanaris).

اول ; أَوْلَوِيّةُ أحدِ الطرفَيْن يستلزم مرجوحيّةَ الطرف الآخر die Priorität (größere Hinordnung) eines der beiden Termini (des Seins und Nichtseins) vor dem anderen hat zur Konsequenz, daß der andere zurücktritt, d. h. nicht zum Dasein gelangt (während der eine überwiegt — راجِح — d. h. wirklich wird) أَوْلى mehr determiniert zu etwas. Suhrawardi 176 Gl.

أول ; بطريق الأَوْلَى = أَوْلويّةً = بالأَوْلويّة im vorzüglicheren Sinne; um so mehr; um so eher; zur Wurzel ولى gehörig. Sijalkuti z. Igi IV 73.

اول ; الحال والمآل Gegenwart und Zukunft. Schirazi 433a unt.

أوّلاً وبالذات primo et per se πρώτως καὶ καθ' αὑτό, im eigentlichsten Sinne.

الاوائِل ; الأوّلون die griechischen Philosophen. a. Raschíd 57a.

الأُولَى das Diesseits z. erg. الدنيا.

اوميرس Homer. Schirazi 296b 7.

اون ; آنة آنات Zeitatome, Augenblicke.

أون ; الحروف الآنيّة die Buchstaben, deren Aussprache nur einen Augenblick dauert (Konsonanten und kurze Vokale). Fanari z. Igi III 185, 11.

لها أزليّةُ الامكان دون امكان الأزليّة sie (die Buchstaben) sind von Ewigkeit möglich, jedoch nicht möglicherweise ewig. ib. 9 unt.

أون ; الآنات أجزاء الزمان الغير المنقسمة فِعْلًا die Augenblicke sind die Teile der Zeit, die aktuell nicht geteilt werden können. Sijalkuti z. Igi III 142.

اون ; الآنان لا يجتمعان zwei Zeitmomente können nicht zusammenfallen. Sijalkuti z. Igi VI 184.

أيثم ; شجرةُ الزَقّوم لها طعام الأيثم der Höllenbaum schmeckt wie Aitam(?). Schirazi 498b 18.

المؤيَّد بالحقّ ;أيد der von Gott unterstützte.

الشيخ المؤيَّد بالإشراق ;ايد der Meister (Suhrawardi) dem Gott die Gnade der Erleuchtuug gab (Suhrawardi). Schirazi 277b.

فالتائيس لا مِن شَئٍ مُتقادِمٍ ;ايس das absolute Erschaffen bedient sich nicht eines vorliegenden, älteren Stoffes. فمُؤَيِّس الأَشياء لا يحتاج (الى) أن يكون عنده صُورَةُ الأَيْسِ بالأَيْسِيَّةِ für den Erschaffer der Dinge ist es nicht erforderlich, daß bei ihm die Form der zu erschaffenden Realität in ihrer Eigenart als realer vorhanden sei (dadurch würde eine Vielheit in Gott entstehen). Schirazi 296b Mitte.

فى الفعل المطلَق والتأْييس من ;أيس اللَّيْس المطلق (الى الأَيْس) in der absoluten (nicht an eine Materie gebundenen) Schöpfung und dem zur Wirklichkeit bringen aus dem absoluten Nichts. Schirazi 300b.

الإبداع تأييس أَيَّس ;أيس erschaffen (auch تائيس) الشىء ما ليس بشىء erschaffen zu einem realen Dinge was kein reales war. هو مُؤيِّس الأَيْسَات Gott ist der Erschaffer der Realitäten. وجود الأشياء وأَيْسيَّتها لا ماهيَّتها die Existenz der Dinge, nicht ihre Essenz (Dasein, Gegens., Wesenheit). Schirazi passim.

أَيُون; Plur. von أين ubi, Orte eines Körpers.

ترجع الصورةُ الى مقتضاها بأقلّ ;ب مُعَاوِن die Wesensform kehrt zu dem zurück, was ihr natürlich ist (sich aus ihrem Wesen notwendig ergibt) auf dem Wege der geringsten Unterstützung (Gesetz der geringsten Kraftanstrengung und der größten Wirkung, Gesetz des Mindestverbrauchs der Energie). Abhari 159 unt.

باب الأَبواب هو البدن الإنْسانىّ die Anhänger der Seelenwanderung bezeichnen den Körper als das Haupttor, das zur Vollendung führt. Suhrawardi 479 (Komm.).

الامتناعُ البَتِّىّ ;بتّ die vollständige Unmöglichkeit (البتّة durchaus adv.). Schirazi 49, 25.

الضروريّة البَتَّاتَةُ ;بتّ die absolute Notwendigkeit die in der inneren Beziehung des Prädikates zum Subjekte beruht. Suhrawardi 84.

البتاتة ;بتّ die Ausnahmelosigkeit, ausnahmslos بتّة (verwandt mit الضرورة). Suhrawardi 85.

نعنى بالعِلّةِ ما يجب بوجودِهِ ;بتّ وجودُ شىء آخَرَ بَتَّةٍ دون تصوّر تأخّرٍ Ursache ist etwas, aus dessen Existenz sich die eines anderen unverzüglich ergibt, ohne daß ein Aufschub denkbar wäre. Suhrawardi 177.

البتّاتة هى القضيّة التى جُعِلت ;بتّ الجِهةُ فيها جُزْءَ المحمولِ والضرورةُ جِهَةَ رَبْطِ المجموع z. B. alle Menschen haben notwendigerweise die Möglichkeit, das Schreiben zu erlernen. Der Modus des Möglichseins ist Teil des Prädikates, der der Notwendigkeit liegt in der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat. Prädikation der Ausnahmslosigkeit. Suhrawardi 88.

على سبيل البتّ والوجوب ; بتّ notwendigerweise. Schirazi 357a.

البَتْرِيّة (nicht النَبْرِيّة) Anhänger des أُبْتر. Sekte der extremen Sezessionisten (Rawáfid).

انبجاس ; بجس Emanation. النور لَيْسَ هو بجُزْءِ من الشمس بل هو انبجاسٌ وفَيْضٌ منها Schirazi 132b 1 unt.

بَحْث Untersuchung, die von empirischen Daten ausgeht, Induktion (Gegens. نظر Deduktion).

اصحاب الأذهان البحثيّة ; بحث Leute von wissenschaftlichem Geiste, Forscher. Schirazi 291 22.

أَبْخل من كوفيّ ; بخل die Sezessionisten von Kufa galten als besonders geizig, was sprichwörtlich wurde.

مبدأ = مرجع = مآل ; بدأ = Inhalt, Bedeutung. Schahrast. 38, 8.

اصحاب البددة ; بدّ Buddhisten. Verehrer der Buddhas. Schahrast. 446, unt.

لا بدّ وأن = لا بدّ من أن ; بدّ Rāzī 31, 6.

عِلّة المركّب لا بدّ أن تكون علّةً ; بدّ لأجزائه (z. erw. من أن od. وأن) die Ursache des Zusammengesetzten ist auch die Ursache seiner (einzelnen) Teile. Schirazi 223b.

القول با لبدإ والرجعه ; بدأ die Lehre, der Imam kehre nach seinem ersten Auftreten und Scheintode wieder ins Leben zurück (vgl. الغَيْبة) und könne seine Meinung ändern, Neuerungen einführen (بدا). Murtada 7b.

بداء Erkennen von etwas Neuem (أن ينكشف ما لم يكن علمَهُ). Murtada 12b unt.

من الله بدؤ كلّ بَادٍ ; بدأ (= بدى) واليه أَوْبُ كلّ آئبٍ Gott ist Anfang und Ende der Weltentwicklung. Schirazi 302a Mitte.

التأثير الإبتدائيّ هو التأثير ; بدأ فى أصل الوجود die ursprüngliche Kausalwirkung ist diejenige, die sich auf das Sein im ersten Augenblicke seines Auftretens erstreckt. Fanari zu Igi III 193, 4 unt.

بداء Sinnesänderung, Neuerung. جوّز البدأ على الله Isfaráïni 11a. Schahrastani 110 Mitte.

اهل البدايا ; بدأ die Novizen im mystischen Leben (der Askese). Suhrawardi 553.

فى بادئ الراى ; بدأ bei der erstmaligen Betrachtung des Dinges, auf den ersten Blick. Fanári z. Igi IV 43, 13.

مَن له رُتْبةُ الإبداع لجسمٍ لا ; بدع يقهره علاقةُ ذلكَ الجسم wer (wie ein reiner Geist) einen Körper absolut hervorbringen kann (ohne an eine Materie gebunden zu sein), ist auch selbst nicht in Abhängigkeit von jenem Körper (wie ein animalisches Prinzip mit seinem Körper verknüpft ist). Sondern es ist eine unkörperliche Substanz, der aktive Intellekt. Schirazi 289b Mitte.

إبْداعىّ ; بدع Gegens. خَلْقىّ Ewig resp. ohne Materie — Gegens. zeitlich resp. in einer Materie erschaffen. Schirazi 383a.

المُبْدَع — الكائِن ; بدع das zeitlos (anfangslos) — und das zeitlich (nach vorausgehendem Nichtsein) Entstandene. Schirazi 427a unt.

الإبداع إيجاد الشىء الذى لا يكون وجودُه مسبوقا بالمادّةِ لا بالسبق الزمانىّ ولا بالسبق الذاتىّ ;بدع Erschaffung eines unmateriellen Dinges. Abhari 1b.

القول بالبدل ;بدل die Lehre, daß die Mißverdienste sich ausgleichen können gegen eine gleichgroße Summe von Verdiensten. Murtaḍa 8.

تبديل ;بدل Ersatz für den Mangel einer geschriebenen Verfügung über die Nachfolge des Propheten.

وحدة مرسَلةٌ متبدّلةُ الأفْراد ;بدل eine unbestimmte, unbegrenzte Einheit, deren Individua beständig wechseln (z. B. die Spezies). Schirazi 405b.

البدل der sensus divisus in dem Probleme der Willensfreiheit (الجمع sensus compositus). ibn Ḥazm III 52.

البديهة das primäre (intuitive) Erkennen. Gegens. النظر das deduktive Erkennen. Razi 21.

بِدْوان ;بَدْو freies Feld wo gedroschen wird. Ebene.

المعرفة بذر المشاهدةِ ;بذر die Erkenntnis der Einzeldinge ist das Samenkorn, aus dem das Erschauen der höchsten Prinzipien aufsprießt. Schirazi 306b unt.

بَرّ الأجْسام وبَحْر النفوس Schirazi 377a 5.

البرأة من معوية ;برأ das sich gesellschaftliche Trennen von Muawia, als dem ketzerischen Kalifen (Lehre der Schia) = التبرؤ.

يتمشّى فيه تعسّف بارد ;برد durch diese Darlegung zieht („bewegt“) sich eine „kalte“, unbequeme, lästige Schwierigkeit, mit der sich keine gesunde Natur (kein klarer Verstand) zufrieden geben kann (لا يرتضيه طبع سليم). Fanari z. Igi V 39.

برزخ der menschliche Geist als Zwischenglied zwischen der Materie und den reinen Geistern. Abhari 1b. Gl.

فى البرزخ القبر روضة أو نيران والوضوء هناك حور ;برزخ in der anderen, himmlischen Welt ist das Grab ein schöner Garten oder (für die Verdammten) Feuer und die rituelle Waschung sind dort Jungfrauen mit glänzend schwarzen Augen. Schirazi 264b 7.

بَرْزخ = الجسم الطبيعىّ (weil er ein Mittelding zwischen Geist und Hyle ist). Suhrawardi 283.

الروح برزخ بين النفس والبدن ;برزخ das Pneuma ist ein Mittelding und Vermittler zwischen Seele und Leib. Schirazi 241a.

العروج والهبوط والتردّد فى البرازخ ;برزخ das Auf- und Absteigen und das sich Hin- und Herbewegen (des Geistes) in der mittleren Welt. Schirazi 454a 7.

البرزخ فى اصطلاح حكمةِ الإشراق هو الجسْمُ ;برزخ bei Suhrawardi bedeutet barzaḫ den Körper. Ṣâdik zu Schirazi 457a unt.

البدن البرزخىّ والأُخْروىّ ;برزخ der Leib des Menschen im Diesseits und Jenseits (der sinnliche und der verklärte). Ṣâdik zu Schirazi 452b.

الأرْواح تجول فى البرزخ وتبصر احوال الدنيا ;برزخ die Geister kreisen in der mittleren Welt (zwischen Gott und der Erde) und schauen auf die Dinge der niederen Welt herab. Schirazi 453b Mitte.

علم القبر والبرزخ (= البرزخ)؛ برزخ die Wissenschaft vom Grabe (dem Jenseits) und der Ideenwelt (Zwischenwelt). Schirazi: maschâïr 6, 1.

برزخيّة = جسمية körperliche Natur. Suhrawardi 286.

على سبيل التبرّع نذكر طُرُقا أُخَر؛ برع beliebig viele andere Methoden können wir aufzählen. Razi 27, 6.

على سبيل التبرّع نذكر أمورًا أُخَر؛ برع aufs Geratewohl zählen wir andere Dinge auf (so wie sie uns im Augenblicke einfallen). Razi 153, 12.

البُرْغوثيّة Anhänger des Naggâr ± 750 in Rai (gegen 1030).

البوارق والاشراقات؛ برق die göttlichen Erleuchtungen. Suhrawardi 25 et passim.

المباركيّة Sekte der Imamija.

تبرّك sich heiligen, den Segen Gottes erwerben (wollen). a. Udba 8.

البركوكيّة Imaniten (Inkarnationslehre).

البرهان قياس مؤلّف من؛ برهن مقدّمات يقينيّة der apodiktische Beweis ist ein Syllogismus, der sich aus sicheren Prämissen zusammensetzt. Suhrawardi 118.

البيان البرهانىّ؛ برهن demonstratio apodictica.

برهان الوسطِ والطرفَيْن (Gottesbeweis: gäbe es eine anfangslose Kette von Ursachen, dann wäre jede ein Mittelglied (وسط), ohne daß Endglieder existierten, was einen Widerspruch bedeutet. Schirazi 163a Mitte.

البرهانيّة vielleicht Verstümmelung des Wortes für Brahmanen oder: Rationalisten, die alles beweisen wollen (بُرْهان) oder die Nicht-Skeptiker. Bagdadi 51b 4 v. unt.

برهانُ خاصّ الخاصّ Beweis der jüngeren Philosophen für die Existenz der ersten Materie (Schirazi 282a—b): Nur die Aktualität in den Körpern gleicht ihren Ursachen, den Geistern. Das Potentielle muß also ein besonderes Element sein. Es bildet die Vermittelung für das Wirken der Geister auf die Körper. Der „eigentlichste Beweis".

بَرَهوت Tal in Hadramaut, in dem die Seelen der Verdammten bis zum jüngsten Gerichte verweilen. Schirazi 507/8.

الإنبساط حركة العروق من؛ بسط الوسط الى الطرف das sich Ausdehnen ist eine Bewegung der Adern von dem Zentrum zur Peripherie (vgl. الإنقباض). Sijalkuti zu Igi V 203, 17.

البسيط؛ بسط die Fläche (terminus technicus). Schirazi 217a 4 unt.

البَسَائِط = العناصر؛ بسط die Elemente. Schirazi 318a 10.

بَسْط Berechnung des Zahlenwertes eines Wortes nach den Zahlen, die die alphabetischen Namen seiner Buchstaben besitzen. (Gegens. حِساب جُمَّلٍ abgekürzte Berechnung der Buchstaben eines Wortes allein). Huart: Houroufis 285.

الوجود الإنبساطىّ؛ بسط das über alle realen Dinge sich ausbreitende Dasein (nicht zu verwechseln mit الوجود الإنتزاعىّ dem abstrakten Sein, dem logischen Begriffe des Seins). Schirazi 147b 6.

بسط; بَسَائِط = مَبْسوطات einfache Wesenheiten. Schirazi 297b unt.

بسط; التصديق البسيط die Aussage des Daseins von einem Dinge (Antwort auf die Frage, ob es existiert (يُسئل عنه بهل البسيطة) Kuschgi 14b 5.

بسط; المبسوط = (البسيط الذى ليس فيه ثَنَوِيَّةٌ das einfache das keine Zweiheit einschließt). Schirazi 351a.

بشر; ابُو البَشَر Adam der Prototypus des Menschen.

مُباشرة direkte Beeinflussung, sodaß das Subjekt der Handlung selbst mit dem Objekte in Kontakt tritt. Gegens. توليد.

مباشرةً unmittelbar (mit dem Handelnden verbunden).

بصر; تذكرة فيها تَبْصِرَةٌ eine Bemerkung mit einer interessanten Beobachtung (originellen Idee). Schirazi 311a unt.

بصر; تَكُنْ على بصيرةٍ فى هذا الامر verstehe dieses recht (häufig am Ende einer Argumentation). Schirazi 276a.

بصر; امارات استبصاريّة scharf beobachtete, deutliche Anzeichen. Schirazi 223a Mitte.

بضع; قصور البِضاعةِ فى الحكمة der Mangel an entsprechender (wörtl.: „kaufmännischer") **Gewandtheit** in der Philosophie (gleichgestellt mit قِلّةُ التدبُّر). Schirazi 440b 8 unt.

بط = باطل Abkürz. unrichtig. passim.

بطل; لا باطلَ فى الطبيعةِ es gibt nichts **zweckloses** in der Natur. Schirazi 496b 15.

المبطِل der Objizient, der Gegner.

بعث; المحرّكة إمّا باعثةٌ او فاعلة die bewegende Kraft ist entweder eine **antreibende** (anregende z. B. die Begierde und der Zorn) oder eine **selbst ausführende.** Schirazi 430b Mitte.

بعد; استبعاد Unmöglichkeit. Murtaḍa 32b 6 unt.

بعد; لا بُعْدَ فى ذلك darin ist keine Unwahrscheinlichkeit enthalten. Fanári zu Igi II 39, 10 unt.

بعد; المستبعَدات كامتناع الخلاء die Impossibilia (oder große Unwahrscheinlichkeiten) z. B. daß der leere Raum unmöglich sei. Igi VII 26 Gl.

بعد; لا بُعْدَ فى أن يُصدِّق آن es ist keine Unmöglichkeit darin enthalten, daß man urteile .... Kuschgi 10a Mitte.

بعد; تباعدنا على اثبات الجوهر wir haben uns von dem eigentlichen Thema entfernt mit den Ausführungen über den Nachweis der Atome. Rāzī: Muḥ. 94.

المحذور = البُعْد المهروب عنه die in der Argumentation zu umgehende Schwierigkeit.

بعد **dreifache** (stereometrische) Dimension. Schirazi 221b.

متباعد الأقطار von verschieden langen Durchmessern. a. Raschíd 46a.

بعض; كلمة قد لِبَعْضِيّة الأوقات das Wort ḳad (manchmal) dient dazu um zu bezeichnen, daß das Verbum nur für einige Zeiten gilt. Partikularität بعضيّة. Sijalkúti zu Igi I 208, 12.

بعض; البعض مُهْمَل التصوّر das Subjekt der partikulären Aussage (einige) ist ein unbestimmter Begriff. Suhrawardi 88.

بَعْضِيَه ein partikuläres Urteil (weder individuell noch universell) z. B. einige sind so und so, manchmal ereignet es sich. Suhrawardi 71.

البَغْلويّة = اصحاب ابو على الجُبّاءى Schule des Gubbâï 915*.

البَاقِريّة Sekte der Imamija.

بُقْعة الإمكان das große Gebiet des Möglichen. Schirazi passim.

الحركة يستحيل عليها الوجودُ ; بقى البقائىّ die Bewegung kann kein kontinuierliches d. h. unveränderliches dauerndes Sein besitzen. Sie besteht aus Momenten. Schirazi 154a unt.

البكريّة Anhänger des Bakr ± 750.

بلكفة das بلا كيفية oder بلا كيف d. h. daß der Gottheit materielle Eigenschaften zukommen z. B. das Sitzen auf dem Throne, ohne daß er dadurch materielle Qualitäten annimmt. Igī I 48.

التبليغ den Auftrag ausführen; das Wort Gottes an die Menschen verkündigen (Pflicht des Propheten). Bagdadi 89b.

لا مبالاةَ لنا فى ذلك مع قَائِله ; بلو mit demjenigen, der dieses verteidigt, diskutieren wir nicht. Wir halten es nicht der Beachtung wert. Denom. von بال Geist. Schirazi 308a 2.

البُمِّيّة ; بمّ die Tiefe des Tones. Schirazi 231a.

بن قلس — برقلس Empedokles.

الحسّ المشترك المسمّى فى ; بَنْطَاسِيَا لغةِ اليونان ببنطاسيا der Gemeinsinn („Phantasia“). Schirazi 423a.

بِنَى المخارج die Sprachorgane. Abū Rašīd 71b 8. (Plur. von بِنْيَة).

قدّم بناءَهُ ; بنى er erwähnte dieses zuerst (damit es als Fundament späterer Erörterungen dienen kann). Razi 151 (Gl).

أحْكمنا البُنْيان الأفلاطونىّ ; بنى وشيدنا قواعد ذلك wir haben das System Platos richtiggestellt und die Fundamente dieser Kritik („getüncht“) vollständig dargelegt und ausgestaltet. Schirazi 250b.

بنية ; بنى formen, bilden, einem Atome eine gewisse Gestalt verleihen, die es für bestimmte Akzidenzien aufnahmefähig macht.

بِنْيَة Organismus, corpus organicum, der Träger des Lebens ist. Masāïl 49.

بنيتُ وَجْهَ التفصّى عن كلّ واحد واحد من تلك الشبهات ich habe (Schirazi 302b 11 unt.) das Fundament gelegt, auf dem man jenen Objektionen einzeln entrinnen kann.

حيث يخفى قَدَر المشاهَدةِ : بهج يصغر قدر البهجةِ je mehr das Schauen (der Geister) verdunkelt wird, nimmt die (jenseitige) Glückseligkeit ab. Schirazi 480a.

البهجة = السعادة = النضرة die Glückseligkeit.

بهر ; الأبْهر diejenige Pneumaader, die in zwei Armen das Pneuma durch den ganzen Körper vom Kopfe bis zu den Füßen führt. Kosta b. Luka.

البَهْشَمِيّة Anhänger des abu Haschim 933*. Plur. البهاشمة.

بَهْمَن das erste aus Gott emanierende Licht, der erste Verstand (Nūs). Suhrawardi. Journ. asiatique. 1902. S. 79 Anm. 2.

بَهْمَن Januar, Bezeichnung des Nus, des ersten Intellektes. Suhrawardi 321.

بَهْمَان so beschaffen, فلان بهمان N. N. ist so beschaffen (stehende Ausdrucksweise in der Lehre vom Urteil). Suhrawardi 88. 90 et passim.

مرض بوليموس بوليموس Bouliniasis, (Heißhunger). Schirazi 480a.

بيض ; البيضائىّ هو طائرٌ قدسىٌّ مكانُهُ جَبَل قَاف صفيرُهُ يُوقِظ الراقدين فى مراقد الظُلَمات و صوتهُ يُنَبِّه الغافلين عن تذكرّ الأيات B. ist ein Engel in Gestalt eines heiligen Vogels ... Schirazi 482b 10. Gl. d. Ṣâdik z. St. جبل قاف القَلْب der Berg Ḳāf ist das Herz.

بيض ; الأَشكال البَيْضيّة والمفرطحة die elliptischen und parabolischen Figuren. Abhari 76, 1.

بيغ ; البيغاء = الببغاء Papagei. Suhrawardi 384.

بين ; بيان أنّى demonstrativ quod (ὅτι) Nachweis für die Existenz einer Tatsache, demonstrativ quia بيان لِمّ (διὰ τί) Nachweis des Grundes.

تُبُيِّنَ er unterschied es (= بيّنه) تبيّنه es wurde unterschieden. Masâïl 54 bis 55.

بين ; فيما بَيْنَهم sie alle; sie selbst, in ihren eigensten Bestandteilen.

بين ; طلوع نور المعرفة من أُفق التبيان das Aufgehen der Sonne der Erkenntnis aus dem Horizonte der Erklärung. Schirazi 265b 21.

بين ; الوجودُ البَيْنىّ والذهنىّ das reale und das logische Sein. البين Die Realität, in der ein Individuum von dem anderen verschieden ist, während sie in der logischen Welt in einem Begriffe zusammenfallen. Lahígi 20b 5.

بين ; امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمّى تَبايُنًا die Unmöglichkeit, in der sich zwei Prädikate befinden, von einem Subjekte gleichzeitig ausgesagt zu werden. Kuschgi 53b.

بين ; ما بَيْنَ Zwischenraum (substantivisch gebraucht). لو كان مراتبُ ما بَيْنَ متناهيًا wenn die Stufen des Zwischenraumes ein Endliches wären. Schirazi 126a 9.

لا يوجد ما بين آخَرُ أَزْيَد منه ... dann existiert kein anderer größerer Zwischenraum. ibid.

بيّن بنفسه u. بَيّنٌ أوّليّا in sich, ohne Beweis evident wie die ersten Prinzipien.

بين ; لأنّه بين أمْرَيْن denn es verhält sich gleich, ist gleichgültig, ob das eine oder das andere von zwei Dingen eintritt. Masaïl 53, 2 unt.

بيان دَوْرِيٌّ circulus vitiosus im Beweise.

المبيّن partikulär, im einzelnen klargelegt; Gegensatz: المُجْمَل allgemein, unbestimmt, universell.

البيانيّة Extreme Sezessionisten.

بينونة Entfernung Gottes von seinem Throne. Schahrast 83.

البَيْهَسيّة Sekte der Sezessionisten.

بو داسف Buddha.

التَاسِعة Sekte der عجارد Sezessionisten (Lehre: Kinder sind weder gläubig noch ungläubig).

تبع ; على سبيل التَبَع in sekundärer Weise, sich aus einem ersten ergebend.

تبع ; التتبّع von Fall zu Fall etwas empirisch nachweisen. Igi V 165, 6.

تبع ; التتبّع والإستقراء Induktion, Empirie. Schirazi 295b 7.

البدن من تَوابع وجودِ النفس ;تبع فى بعضِ المراتبِ السفليّةِ der Leib gehört zu den Konsequenzen der Existenz der Seele (die ja ihren Leib gestaltet und belebt. — Die Seele gilt als Träger des Leibes) in einigen niederen Stufen des Wirklichen. Schirazi 469 b.

يُتَاخِم اليقين ;تخم grenzt an das sicher Erkannte (تُخوم Grenzen). Igi III 2.

الشيخ وأترابهُ ;ترب Avicenna und seine Anhänger. Schirazi 274 a 6 unt.

البُرهان التُرسى ;ترس der Beweis am „Schilde" d. h. am Kugelsegment, daß die Sehne des Sechstels der Peripherie Grundlinie eines gleichseitigen Dreiecks ist. Schirazi 270 a 20.

البرهان التُرْسىّ ;ترس Beweis betreffs des Kugelsegmentes. Abhari 24 Gl.

التس = التسلسل ;تس die unendliche Kette (im Beweise). Schirazi 221 a 17.

اجتماع المرارة و التفه فى الهندباء ;تفه in der Cichorie treten das Bittere und Fade zusammen. Schirazi 231 b.

فاتْقن هذا ;تقن (وقن) halte dieses in deinem Geiste fest (ولا تغفل عنه) und vergiß es nicht mehr. Schirazi 282 a 6.

استحالةُ التالى يستلزم استحالةَ المقدَّم ;تلو aus der Unmöglichkeit der Folgerung ergibt sich die Unmöglichkeit ihres Prinzipes. Schirazi 287 b 1.

استحالةُ تتالى الآنات ;تلو die Thesis: Es ist unmöglich, daß die Augenblicke (die unteilbar sind) kontinuierlich aufeinander folgen (und so die Zeit bilden). Schirazi 177 a.

التالية ;تلو der Schlußsatz des Syllogismus. Suhrawardi 117 et passim.

التماميّة Vorhandensein aller erforderlichen Bestandteile. Vollständigkeit. Avicenna Met. III 5 Anf.

التُّهمة (وهم) Unsicherheit im Erkennen.

التُومنية Sekte der Laxisten.

ثافرطيس wohl Theophrast. Schirazi 297 b.

الوجود الإثْباتىّ اى الوجود ;ثبت الإنتزاعىّ das logische, universelle Sein, der Begriff des Seins. Schirazi 14, 7.

موجودٌ فى = ثابتٌ فى existierend in (einem Substrate). Avicenna Met. I 5.

ثابت Positiv (umfassend das ens reale und die Affirmation, das logisch positive).

يُثْبَت للقدرةِ ;ثبت es wird ausgesagt von der göttlichen Macht. Schahrast. 57, 4.

لازم الثابت ثابت ;ثبت die notwendige Konsequenz eines Dauernden ist auch selbst dauernd. Schirazi 224 a.

الثخن ;الثخين ;ثخن der stereometrische (mathematische) Körper (term. technicus). لأنّه حَشْوٌ بين السطوح das Massive.

مَيْل النبات الى التريد فى الكم ;ثرد das Streben der Pflanze ihre Quantität in kleine Organe zu differenzieren. Schirazi 227 b.

أثْقليّة الماء عن الارض ;ثقل (z. erw. عن statt من) der Umstand, daß das Wasser schwerer ist als die Erde. Fanari z. Igi V 220, 7 unt.

محمَّد المبعوث الى كافّةِ الثَقَلين ;ثقل der Prophet der zu der Gesamtheit

der Diener (der Menschen) gesandt wurde. Schirazi 1.

الملَكُ والرسولُ هما أعنى الثقلَيْن ;ثقل مخلوقان Engel und Gesandter, die beiden Gefolgschaften Gottes — الثّقلان — sind erschaffen. Schirazi 371 a.

المكلّفون هم أَثْقَلَان الجِنّ والإِنْس ;ثقل die Geschöpfe, denen göttliche Gebote auferlegt wurden, sind zwei am meisten (mit Materie?) belastete Wesen, die Gespenster und Menschen. Schirazi 371 a. (Vielleicht liegt eine Verschreibung für الثَّقَلان, das denselben Sinn hat, vor).

مركز الثقل عبارة عن نقطةٍ ;ثقل يتعادل ما على جوانبها ثقلا alles was auf der einen Seite dieses Mittelpunktes ist, hält dem auf der anderen Seite Befindlichen das Gleichgewicht. Gleichgewichtspunkt. Schirazi 227 a.

الصلوة ثلاثيّة ;ثلث die Forderung, jedes Gebet müsse drei Prosternationen enthalten. Murtaḍa 8 b.

انثلام الوحدةِ ;ثلم Vernichtung (Durchbrechung des Prinzipes) der (göttlichen) Einheit. Schirazi 150 b unt.

قال المَيْدَانِىّ قَوْلهم هو على طَرَفِ ;ثمّ الثُّمَامِ مَثَلٌ يضرب فى سهولةِ الحاجةِ daß man ein nur leichtes Bedürfnis nach etwas besitzt, drückt man nach Maidani mit dem Bilde aus: so leicht wie Kraut, das in einer Mauerspalte haftet. Gurgani zu Igi III 128, 10.

الثُّمَاميّة Anhänger des Ṯumáma ┼ 865.

اثنتان = ثِنْتان zwei. Suhrawardi 326, 3.

الأُخْرِيّة والثانويّة ;ثنو das andere Leben, die jenseitige Welt. Schirazi 485 a.

الثَّنَويّة Dualisten.

الطبائع الثانويّة ;المواد الثانيه ;ثنى die zweiten Materien und Naturen. ثانٍ ist gleichbedeutend mit ثانوىّ.

التحصّل الثانوىّ die sekundäre Aktualität. Schirazi 286 a unt.

اُثْنينية ثانويّة esse secundum, ;ثنى esse dua. Schirazi 193 a.

تقوّم ثانَوِىّ (تقوّم ثانٍ) ;ثنى ein sekundäres sich Konstituieren (durch Akzidenzien, nicht durch wesentliche Bestandteile). Schirazi 285 b 7 unt.

إمتناع الاثنينيّةِ فى الأَفْلاك ;ثنى in den himmlischen Körpern ist die Art ganz in einem Individuum eingeschlossen, sodaß also keine zwei Individua einer und derselben Art existieren können. Schirazi 284 b.

الجزئيّات الثانية عن الحقّ الاوّل ;ثنى die von Gott abwendenden individuellen Dinge (Gott = veritas prima!). Schirazi 266 b 6.

مزاج ثانَوِىّ ;ثنى eine Mischung, die aus zwei Komponenten zusammengesetzt ist. Schirazi 318 a 23.

التثنية الباطلة ;ثنى der unrichtige Dualismus (der ثنويّة). Suhrawardi 19.

إن لم يكن اللزومُ متحقّقا يسمّى ;ثنى هذا القياسُ استثنائيًّا wenn die Konsequenz keine einfachhin vorhandene (sondern eine von einer Bedingung abhängige) ist wird der Syllogismus ein konditionaler genannt. Suhrawardi 66.

القياس الإستثنائىّ المتّصل ;ثنى

der einfache konditionale Syllogismus. القياس الإستثنائى المنفصل der disjunktive Syllogismus. Igi II 17, 1.

الاستثنائىّ der zusammengesetzte Syllogismus (Gegens. الاقترانىّ: der einfache), in dessen Praemissa maior durch „sowohl — als auch" (syllogismus coniunctivus) oder: „entweder — oder" (s. disjunctivus) zwei Möglichkeiten gegeben sind, von denen die eine ausgeschaltet wird المستثنَى. Suhrawardi 95—98.

توب; مرجع = مَثَابة Bedeutung, Lehre, Gedanke. Schahrast. 71, 1 unt.

ثوب; كانا بمثابةٍ واحدةٍ beide stehen sich vollständig gleich. Muḥaṣṣal 13.

الثَّوْبانيّة Sekte der Laxisten.

ثور; الجواز والإمكانُ مَثَارُ الظنّ والتخمين die Möglichkeit und Kontingenz sind der Boden, an dem die nur wahrscheinliche Erkenntnis und Vermutung aufwächst. Schirazi 58.

ثور; المُثِير اى المُشَوِّق etwas das die Sehnsucht erregt (المؤتَمّ به das man nachahmt und dem man sich verähnlichen will). Schirazi 314b 12.

المثير هو مَبْدَأُ المبدإِ der Bewegende (wie das Objekt der Liebe; Aristoteles) ist das allererste Prinzip.

جابَرْصَا eine Stadt der himmlischen Welt n. pr. Suhrawardi 517.

جابَلْقَا eine Stadt der himmlischen Welt. Suhrawardi 517.

جاماسف Gamásp, sagenhafter Minister des Kianiden Guchtásp. Journ. asiat. 1902. S. 70 u. Suhrawardi 18.

الجاروديّة Sekte der Zaiditen (Imamlehre).

جبرئيل مَلَكٌ للهداية Gabriel ist ein Engel, der die Menschen richtig leitet. Schirazi 429a 8.

مَجْبُور Zwang in sich tragen = zwingender Beweis (بُرْهان مَجْبُور) indem wir eine aktive Vorstellung mit dem verbinden, was der Araber passiv auffaßt.

الجُبَّائِيّة Anhänger des Gubbâï 915*.

الجَاحِظيّة Anhänger des Gâḥiẓ 869*.

تجدُّد حالًا بعد حالٍ Lehre von Momentaneität, Diskontinuität des Seins (Lehre der Sautrantika). Masâïl 59.

جدّ; الموجود المتجدّد آنًا فآنًا كالاعراض الغير القارّة das sich in jedem Augenblicke erneuernde Sein (Lehre der Sautrantika von der Momentaneïtät des Daseins) verhält sich wie die unbeständigen Akzidenzien (z. B. die Wollungen). Fanari z. Igi V 43, 6 unt.

الجِدَّة der Habitus = الملك. Rāzī 58, 8.

جدّ; التأثير التجدُّدى die sich beständig erneuernde Einwirkung (kausales Wirken). Schirazi 252a.

جدّ; المتجدِّدات die zeitlich verlaufenden Vorgänge (الحوادث). Schirazi 270a 11.

جدّ; العلم المتجدّد das beständig sich erneuernde Wissen besteht in Erkenntnisformen, die in den Geist gelangen. Gegens.: das ewig präsente Wissen, das unmittelbar mit dem Objekte in Kontakt tritt (العلم الحضوريّ). Suhrawardi 38.

جِدَّة = مُلْك Kategorie des sich Verhaltens (ἔχεσθαι) zur Umgebung. هَيْئة تحصل بسبب كونِ جسمٍ فى

محيط بكلّه او بعضه. Schirazi 252a Mitte.

المجادلون Dialektiker, Bezeichnung der Mutakallimin.

كلام قليل التجدوى ;جدو eine zwecklose Diskussion. Fanari z. Igi II 191, 2 unt.

الإثنان جذر الأربعه وكعب ;جذر الثمانية 2 ist die Quadratwurzel aus 4 und die Kubikwurzel aus 8. Fanari z. Igi V 165, 12 unt.

المجذور اعنى ما يكون حاصلا ;جذر من ضرب عددٍ فى نفسه كالأربعه eine Quadratzahl entsteht aus der Multiplikation einer Zahl mit sich selbst z. B. 4. Igi IV 38 (Gl. Fanaris).

جذريّة Bestimmung, Wurzel einer Zahl zu sein. Schirazi 224a unt.

الكلام يعود جذعا ;جذع die Diskussion kehrt zu ihrem Ausgangspunkte direkt und unweigerlich zurück. Vgl. قطعا = entschieden. Schirazi 253a 7 unt.

جذعًا sofort, unverzüglich, an dieser Stelle abbrechend (قطعًا). Schirazi 289a 19.

انجرّ البحث إلى مسئلة ;جرّ die Untersuchung wird zu der Frage ... weitergeführt. Schirazi 293b.

جريريّة (vielfach geschr. حريريّة) Sekte der Zaiditen (Rawáfiḍ).

المجرّبات durch das Experiment erschlossene Tatsachen. Muḥaṣṣal 8.

الجربزة إفراط فى القوّة الدرّاكة ;جربز die intellektuelle Überreife ist ein Zuviel in dem Bereiche der Verstandeskraft. Igi V 87, 1 unt. (Fanari).

جُرْبزة Betrug. Schirazi 233b.

جَرْحًا وتعديلاً das Falsche in einer Behauptung ausschaltend, verurteilend und das Richtige würdigend, zwischen Wahr und Falsch gerecht abwägend. Schirazi 313a Mitte.

التجريد = المعاد ;جرد die Rückkehr der Geschöpfe zu Gott mit Abstreifung der Materie. Tusi, š. išarát.

التجرّد له عن الاحياز والأمكنة ;جرد für sich abgesondert und frei zu sein von Volumen und Ort (wie eine geistige Substanz). Schirazi 275b.

الجرمانيّة neuplatonische Richtung (auch الحربانيون). Rāzī 85. Ḥarrānier.

جريان برهان التطبيق die Anwendbarkeit des Beweises des Aufeinanderlegens (durch den man die Unmöglichkeit einer unendlichen Kette erweisen will). Fanari z. Igi II 129, 6 unt.

جسم مركّب من اجزاء متشابهة ;جزأ ein Körper, der aus einer Homöomerie besteht. Fanári z. Igi IV 43 et passim.

الجزئىّ ما امتنع فيه الشركة ;جزأ das Individuum kann keiner Vielheit zukommen (an ihm kann keine Vielheit teilhaben; Aristoteles: Kategorien 1b 3—6). Kuschgi 39b.

الجوهر الجزئىّ غير معقول على ;جزء ما هو المشهور عند الحكماء das materielle Individuum ist begrifflich nicht erkennbar. Schirazi 260b.

على جزافٍ ;جزف zufällig. Suhrawardi 356, 6 unt. Schirazi kommentiert: وهو أخذ الشىء مجازفةً وهو فارسىّ مُعرّب.

الجزاف ;جزف Unzweckmäßigkeit. Schirazi 137b.

جَزْع heftiger Schmerz im Leiden.

الإراده الجزافيّة ;جزف der Willens-

entschluß, der auf ein unbestimmtes Objekt geht (in der Prädestination Gottes, und dann von dem Menschen auf ein bestimmtes determiniert wird). Schirazi 89, 10.

جزف; الإرادة الجُزَافيّة der Wille, der sich auf eine Masse von Gegenständen indistinkterweise richtet. Schirazi 288b 9.

جزف; مجازفات المتأخّرين die oberflächlichen Lehren der jüngeren Philosophen, z. B. die vom Sprunge bei Nazzam, die von der Zerteilung (التفكك) des Mühlsteines, der sich bewegt, bei den Atomisten. Schirazi 282a 5 unt.

جزف; جزافات الوهم die willkürlichen Phantasien der Einbildung. Abhari 113.

جزف; القُدرة الاتّفاقيّة الجزافيّة die zufällig und aufs Geratewohl wirkende Kraft. Abhari 64.

جزف; يجازف فى الكلام er bedient sich einer allgemeinen, nicht detaillierten Ausdrucksweise. Suhrawardi 509 (Gl.).

جزف; إن كان التخيّلُ وحده هو المبدأَ للشوق سُمّى ذلك الفعلُ جُزافا لا عَبَثًا ist das Prinzip einer Handlung eine Phantasievorstellung, dann nennt man dieses Handeln ein unüberlegtes, nicht ein zweckloses. Lahigi 156b.

جزف; يُوجِده جزافًا وعلى غير قصدٍ er erschafft es aufs Geratewohl ohne ein bestimmtes Ziel zu verfolgen (und planmäßig zu überlegen). Schirazi 346b Mitte.

جزف; مجازفاتُ مَن أهمل شرائط الوحدة ungenaue, allgemeine Angaben dessen der die Bedingungen für die Einheit (einer körperlichen Substanz) übersieht. Schirazi 292a 16.

جزف; أوهام وجزافات Imaginationen und ungenaue, dilettantische Behauptungen. Schirazi 49, 6.

جزف; عَبَثٌ وجزافٌ Zwecklosigkeit und Mangel an Präzision (und Zielstrebigkeit). Schirazi 492b.

جزف; من لا يجازف فى الكلام wer die Worte auf die Goldwage legt. Wer sich nicht ungenau (على سبيل المجازفة) ausdrückt. Schirazi 492a.

جزم; العلم الجازم das subjektiv oder objektiv sichere, unzweifelhafte Wissen.

جزى; لا يجزى = لا يكفى es genügt nicht.

جسّ; مَجَسَّة Tastbarkeit, Wahrnehmbarkeit durch den Tastsinn. i. H. V 69 et passim.

جسّموا sie bezeichneten Gott als einen Körper. Murtada 8b.

جسم; الاجسام الذِّيمُقْراطيسيّة die „Atome" Demokrits (nicht als eigentliche Atome aufzufassen). Schirazi 272a.

جشأ; ما كان منه جَاشِئًا غليظا seine groben, unebnen Bestandteile (auch جَاشِيًا und جَاشٍ). Schirazi 301b 5 unt.

جعل; المجعوليّة هى الاحتياج die Bestimmung, von einem anderen gemacht werden zu können ist das Bedürfnis des Dinges nach einer Ursache. (Die Möglichkeit des Erschaffenwerdens ist die Hinordnung des Geschöpfes auf eine Ursache.) Fanári zu Igi III 43, 2 unt.

جعل; لا تأثيرَ للجعل فى نفس الماهيّات das Herstellen und Bilden, Formen, Gestalten hat keine Kausalwirkung auf die Wesenheiten. (Diese sind nicht herstellbar.) Schirazi 256a.

ثبوت اللازم ليس بجَعْلِ جاعِلٍ ;جعل das proprium wird (in der Wesenheit) nicht willkürlich hergestellt, sondern ergibt sich aus innerer Notwendigkeit. Suhrawardi 47.

اللوازم ليست بِجَعْلِ جاعِلٍ ;جعل die propria sind nicht willkürlich herstellbar, sondern beruhen auf der inneren Notwendigkeit der Wesenheiten. Suhrawardi 519.

جعلًا و وجودًا sowohl in der Auffassungs- und Bezeichnungsweise, als auch in der realen Existenz. Schirazi 282a 4 unt.

مُجتَلِب ضدّ لازم ;جلب abstoßend — im Gegensatz zu anziehend.

اعتماد مجتلب ;جلب Repulsivkraft, fortstoßender Druck. Masáïl 33.

(فى) جلابيب البشريّة (جِلْباب ;جلب البشريّه) der Mantel (die Fesseln) der Körperlichkeit. Schirazi 505a 3.

اجتلاب ;جلب Energie des Werfens, Stoßens (zentrifugal). Masáïl 75.

مجلس النظر Versammlung zur Disputation über theologisch-spekulative Fragen.

المجالس Vorlesungssäle; Disputationen.

نفس مجلوة المِرْآة متطهّرة ;جلو القلب von ungetrübter Erkenntniskraft („Spiegel") und reinem Herzen. Schirazi 407a.

أَجْلَى البديهيّات ;جلى die evidenteste der abstrakten Erkenntnisse. Muhassal 13.

بحسب الجلىّ من النظر لا بحسب ;جلى الدقيق nach oberflächlicher Betrachtung. Igi VII 125.

ينجلى له هذا الظنّ ;جلى diese Vermutung wird ihm zur Evidenz. a. Rašīd 160a 1.

جمْشيذ Gamschid zitiert als Beispiel eines Mannes, dem göttliche Verehrung zuteil ward (Inkarnationsidee). Bagdadi 134a.

جمع Sammlung des Geistes (das indische samādhi, Konzentration).

جمعُ الجمع die göttliche Einheit, in der alles Wirkliche zusammengefaßt ist. Schirazi 145a Mitte.

إجماع ;جمع prima intentio, die erste Bewegung des Willens auf sein Objekt hin. اذا قَوِى الشَوقُ النفسانىّ اهتزّت القوّةُ الإراديّةُ وحَصَلَت الإرادةُ المسمّاةُ بالإجماع — تأكّد الشوق واشتدادُهُ الى حَيْثِيّةٍ (auf ein bestimmtes Objekt) يحصِّل الإجْمَاعَ المسمّى بالإرادةِ. Schirazi 361a.

الإجماع المسمّى بالإرادة ;جمع die Zustimmung die man Wollen nennt. Schirazi 233a 1 unt.

إذا تأكّد هيجانُ الشوقِ واستتمّ ;جمع نصاب الإجْماعِ تمّ قوامُ الارادةِ die Reihenfolge lautet also: sinnliches Verlangen — prima intentio (a s s e n s u s) — Willensakt. Schirazi 365b unt.

مَقامُ الجمعِ ;جمع die Gottheit, insofern sie nicht als absolute Einheit gedacht ist, sondern mit verschiedenen Namen bezeichnet wird (الوَاحِديّة = im Gegensatz zu الأَحديّة). Schirazi 145a Mitte.

الجامع ;جمع ein Subjekt, das alle Bedingungen des freien Handelns in sich vereinigt (und dazu die libertas electionis d. h. zu handeln oder nicht zu handeln). Tusi zu Razi 110, 12 unt.

الوجود الجمعى ;جمع das universelle, abstrakte Sein, das vieles vereinigt,

was in der Materie getrennt ist. Schirazi 468b. 9.

جمع المتشاكلات die Verbindung wesensverwandter Teile, eine Wirkung der Wärme انضمام كُلّ الى ما يشاكله. Schirazi 225b.

قياس بلا جامع ;جمع Analogieschluß ohne gemeinsames Prinzip (das, wie der Obersatz des Syllogismus, das Schließen ermöglicht). Schirazi 274a 3.

مُجْمَع عليه ;جمع etwas allgemein Zugestandenes.

الجامعيّة ;جمع die Bestimmung, etwas zu umfassen, in sich einzuschließen. Schirazi 431a unt.

جَمْع وتفصيل die göttliche Einheit und die geschöpfliche Vielheit (Titel eines Werkes von Ḳónawi 1273*). Schirazi 147b 6.

جمعيّة geistige Sammlung (der Mystiker) دوام الجمعيّةِ والمواظبةِ على الطريقةِ. Lahigi 27b.

جامع مذهبهم das Gemeinsame ihrer Lehre المُجْمَع عليه.

اجتمع به er hatte eine Zusammenkunft mit ihm.

إجماع السلف Consensus (der Väter).

اجتمع عن كثرةٍ es ist aus einer Vielheit (von Teilen) zusammengesetzt. Avicenna Met. I 6.

اصحاب الجُمَل ;جمل Vertreter der Lehre, man brauche die Religion nur im allgemeinen zu kennen. Murtaḍa 8b.

جُملة System. جُملة الطبيعيّين das System der Naturphilosophen. Bagdádi 52b 1–2.

على طريق الجُمْلة ;جمل in allgemeiner Betrachtung.

الحروف المقطّعة تسمّى فى عالم ;جمل السِرّ والخفى بالحروف المُجْمَلةِ وحروفِ الجملِ die geheimnisvollen Buchstaben werden von den Kabbalisten universelle Buchstaben genannt (da sie eine große Summe von Dingen bedeuten, sich zu diesen also wie ein Universale verhalten). Schirazi 375b.

تجمُّله وبهائهُ ;جمل seine Vornehmheit (Erhabenheit) und sein Ruhm. Schirazi 334a.

المربّع المتجنّع ;جنح das Quadrat, auf dessen Seiten Linien anderer Figuren liegen, jene Seiten verdeckend. ibn Malka zit. v. Tusi: Kritik des Muḥaṣṣal. Razi 168, 2 u. Gl. 1.

الجَناحيّة extreme Sezessionisten.

صفاتُ الاجناس ;جنس die „Eigenschaften der Genera“ d. h. die logischen Kategorien des eigentlichen Genus, und der höheren Genera, der differentia, der Spezies und der propria.

تجانُس الجواهر ;جنس die Lehre, daß alle Atome ein einziges Genus bilden. Bagdadi 123b.

الجنس الطبيعىّ معروض ;جنس الوصف الجنسىّ اي الجنس المنطقىّ das physische Genus ist das Substrat des logischen, des generellen Begriffes. Schirazi 250a.

الإجتهادات العمليّة ;جهد die kasuistisch-juristischen Untersuchungen. Igi I 190, 4.

مجتهد eifrig in der Erfüllung der kultischen Pflichten. ibn Hazm IV 58, 5.

جهل Irrtum (nicht immer: Unwissenheit).

أهل التجاهُل ;جهل Subjektivisten (Protagoras). Murtaḍa 35b 1. Thesis: ignoramus et ignorabimus.

المجهوليّة Sekte der عجارد Sezessionisten.

الجَهْميّة Anhänger des Samarkandi +748.

الغذاء ينضج بحرارة جهنم' ;جهنم المعدة die Speise wird verdaut durch die Hitze des Herdes („der Hölle") im Magen. Schirazi 425a unt.

القول بتجاوُر الآنات كما زعمه ;جور المتكلّمون die Augenblicke lagern nebeneinander, wodurch die Zeit entsteht, wie aus Punkten die Linien, eine Lehre der orthodoxen Theologen. Schirazi 270a 8.

المجاورة Lehre der Nestorianer (und Monophysiten) von Christus. Murtaḍa 13a.

تَجْوير das Problem, inwieweit Gott beteiligt ist an den sündhaften Handlungen der Menschen vgl. تعديل.

الدنيا ولذّاتها أمور مَجازية لا ;جوز حقيقةَ لها die weltlichen, irdischen Dinge haben nur eine Scheinexistenz. Schirazi 495a 12.

تجوّز Unklarheit einer Prädikation, Mangel an Exklusivität (sodaß das Prädikat auch anderen Subjekten zukommen kann). Igi I 207, 2.

تجوّز ;جوز metaphorische Ausdrucksweise. Igi IV 179, 1.

تجوّزات ;جوز metaphorische Ausdrucksweisen, Dunkelheiten im Ausdruck. Suhrawardi 375.

جواز Potentialität, Möglichkeit (sie hat eine privative Natur, ist Privation des Seins).

الّا أنّ له رموزًا وتجوّزات قلّ ;جوز مَن اهتدى اليها ... jedoch (Schirazi 301b 10) stammen einige Andeutungen und metaphorische Ausdrücke von ihm, durch die nur wenige sich recht haben leiten lassen, d. h. die ihren wahren Sinn gefunden haben.

المَجاز قنطرة الحقيقة ;جوز die metaphorische Ausdrucksweise ist eine Brücke, die zur Erkenntnis der realen Wesenheit führt. Schirazi 393b.

جَوْزَهْر Umgebungssphäre. فلك جَوْزَهْر يحيط بفلكٍ آخَر لَهُ يسمّى بالمائِل وهو الذى يشتمل على سائرِ الأفلاك Igi VII 78.

ما لم يَبْق فيه مَجالٌ ورَيْبٌ ;جول ein absolut sicherer Beweis, dem man nicht ausweichen und an dem man nicht zweifeln kann. Schirazi 230a 10.

لم يَبْق لأحدٍ مَجالُ الإنكار ;جول keinem bleibt dann die Möglichkeit, dieses (Schirazi 394a) zu bestreiten.

جوهر Atom (in der Schule von Baṣra; Masâïl 11).

جوهر منفرد ein isoliertes Atom. Masâïl 11.

الجوهر الفرد Μέριχα οὐσία Atom. Schreiner: Ašaritenthum 109 A 1.

جوهر فَرْد für sich dastehende Substanz = Atom (vgl. Munk, Guide des Égarés 186, Anm. 185. Masâïl 17).

الجواهر الثوانى و الثوالث ;جوهر die zweiten und dritten Substanzen (die Spezies und Genera). Schirazi 261a 15.

يسمّى الأشخاصُ بالجواهر الأُولى ;جوهر وأنواعُها بالثانية واجناسُها بالثالثة die Individua heißen erste Substanzen (Avicenna: Kategorien), die Arten zweite und die Genera dritte. Schirazi 168b 6.

تقابُل جوهرىّ = تقابُل ذاتىّ ;جوهر die wesentliche (nicht akzidentelle عرضىّ) Opposition. Lahigi 120a.

جَوْهرىّ per se. Gegensatz: بالعَرَض per accidens. Kuschgi 49b.

ح = حينئذ Schirazi 218b et passim.

حالُ كَوْنٍ = حالكون Suhrawardi 543.

الحَائِطيّة Anhänger des ibn Ḥâïṭ + 870.

حبّ؛ فى ذات الحبيب الاوّل versenkt in das Wesen des ersten Geliebten, Gottes (visio beatifica). Schirazi 295b unt.

حبر؛ الحَبْر المدقِّق der scharfsinnige Meister (Dauwâni 1501*). Schirazi 312a unt.

حبط؛ تقدير الفعل بالإحباط die Berechnung und Messung der Handlung nach Einheiten, von denen sich die einen (das Verdienst) gegen die anderen (die Strafe, das Mißverdienst) aufheben (المحابطة). Razi 172 (Gl.).

إحباط ausstreichen von den Verdiensten „ungültig machen" eines Teiles vom Lohne gegen ein gleiches Quantum Schuld im Jenseits (تكفير) und umgekehrt, تُحْبَط الطاعة بالعقاب والمعصية بالثواب.

حتّى يقال انّ dann könnte dagegen die Schwierigkeit erhoben werden, daß . . . .

حجّ؛ محجوج ب Jemand, von dem Rechenschaft betreffs einer Sache verlangt wird.

محجوج gerichtet am jüngsten Gerichte.

حجب؛ أهل الحجاب die der visio beatifica Beraubten, die eigentlichen Verdammten (vgl. اهل العقاب). Schirazi 480b.

حجب؛ المراد من الحُجب النوريّة العقولُ المجرَّدةُ unter den lichtartigen Verhüllungen, Schleiern der Gottheit versteht man die reinen Geister. Schirazi 354a.

حجر؛ لا حَجْرَ فى أن يكون es liegt darin keine Schwierigkeit, daß . . . existiert . . . Schirazi 310b 3.

حجر؛ لا حَجْرَ فى ذلك كالطبيب المعالج نفسَهُ darin liegt ebensowenig ein Widerspruch (eine Unmöglichkeit) wie darin, daß ein Arzt sich selbst kuriere (denn die Beziehungen sind nicht secundum idem, sondern secundum diversa. Ein circulus vitiosus liegt nicht vor; Schulbeispiel) Lahigi 113b.

حجز؛ حَاجِز undurchsichtig, undurchdringlich für das Licht. Gegens. لطيف. Suhrawardi 418.

حجز؛ عقولُ الجماهير حاجِزَةٌ قاصرة عن فهم هذا المعنى der Verstand der großen Menge ist unfähig, dieses zu verstehen. Schirazi 358b 4.

حجل Scham, die das Gesicht rot färbt.

حدّ؛ الاجزاء الحدّيّة die wesentlichen Teile. Fanâri z. Igi IV 47, 7 unt.

حدّ terminus syllogismi كلّ واحد من موضوع المقدّمة و محمولها يُسمّى حدًّا. Suhrawardi 98.

حدّ eine richterliche Entscheidung in einer juristischen Frage fällen, in der eine neue Definition oder Strafbestimmung erfordert wird.

حدّ؛ أصحاب الحدود Juristen (die genaue Strafbestimmungen aufstellen).

حدّ؛ الوفاء بإعطاء الحدود الحقيقيّةَ حقوقَها صَعْبٌ جدًّا es ist sehr schwierig, den eigentlichen Definitionen alles vollständig zu geben (bei ihnen alle Regeln zu beobachten) was ihnen zukommt. Suhrawardi 56.

حدّ؛ تحدّد bestimmt sein.

حدّ؛ على حدِّ nach Art der . . . . .; nach der Methode des . . . . .

الحدّ الجامع ; الحدّ الشامل die vollständige Definition. Igi I 196 et passim.

المحدِّدة Theologen, die sich Gott in räumliche Grenzen eingeschlossen (auf dem Throne sitzend) denken. ibn Asakir b. Mehren: Exposé 112, 4 unt.

مَحْدود bestraft, mit einem حدّ (Strafe) belegt.

الحدوث كون الشىء بحيث يكون وجودُهُ مسبوقا بلا وجود (in dem zeitlichen Entstehen geht der Existenz des Dinges die Nichtexistenz voraus). Igi III 161.

حَديث ein zeitlich neu Hervorgebrachtes. Murtaḍa 38 b 3.

القُدْرة الحادثةُ ; حدث die im Augenblicke der Handlung entstehende Macht des Menschen, zu handeln. Sie wird von Gott erschaffen als momentanes Akzidens.

حدس im Syllogismus vermittelt ein Mittelbegriff (Fenster) وتلك الروزنة هى (هو Text) التحدّس بذلك دفعةً das momentane Erkennen des Mittelbegriffes. Schirazi 213 a Mitte.

فاستعدادُ النفسِ لوِجْدان ذلك المتوسِّط بالتحدّس هو الحدس. die Disposition der Seele, jenen Mittelbegriff des Syllogismus aufzufinden heißt Scharfsinn.

يقينُكَ التواتُرِىّ والحدسىّ ; حدس والتجرُّبىّ ليس حُجّةً على غيرك deine sichere Erkenntnis aus kontinuierlichen Traditionen (über eine Begebenheit) oder Indizien (rückschließend) oder Erfahrungen ist dir persönlich. Gegen einen andern (um ihn zu widerlegen) kannst du sie nicht verwenden (da dieser eventuell nicht die gleichen Erfahrungen gemacht hat). Suhrawardi 123.

يتحدّس اللبيب ; حدس der Schlaue vermutet. Schirazi 220 a 4.

حَدْسيّات hypothetische Erklärungsversuche von Tatsachen.

فيعود المحذور صحيحًا ; حذر dadurch wird die Schwierigkeit gehoben. Rāzī: Muḥ. 102 Anm.

المحذور غير لازم واللازم غير ; حذر محذور die gefürchtete Schwierigkeit resultiert nicht, und das was resultiert ist keine Schwierigkeit. Schirazi 288 a.

حذا نَحْوَ فلان dem Beispiele jemandes folgen.

العالَم العَقْلىّ المثالى يحذو حذوَ ; حذو العالَم الحسّى die Welt der Geister und platonischen Ideen bildet das Gegenstück der Sinneswelt (sodaß diese ein Abbild jener ist). Schirazi 114 a Mitte.

الأهوية الحرورية ; حرّ die heißen Leidenschaften. Schirazi 226 a.

الحرارة الغريزية هى التى بها ; حر قِوامُ الحيٰوة فى الحيوان والنبات. Schirazi 226 a.

الحَرْبيّة Imamiten, nahmen die Göttlichkeit des ibn Ḥarb an.

حارِثيّة Sekte der باضيّة — Sezessionisten.

حرف Koranausgabe.

سطح مُتحارِف غير مُوَازٍ للقاعدة ; حرف ولا قائم عليها eine schiefe Ebene, die der Basis nicht parallel ist, noch zu ihr senkrecht steht. Schirazi 242b 2 unt.

المعانى الحرفيّة ; حرف die Begriffe, die durch Partikeln ausgedrückt werden (die Beziehungen). Schirazi 253 a.

تحريف الآيات عن معانيها ;حرف falsche, gewaltsame Interpretation der koranischen Verse. Schirazi 484a.

الحركة موافاةُ حدودٍ بالقُوّةِ على ;حرك الإتّصال die Bewegung ist das kontinuierliche Eintreten in Grenzen, die der Potenz nach existieren (und aktuell werden). Schirazi 164a Mitte.

الحركة الأَيْنيّة die räumliche Bewegung (im Wo). الحركة الوَضْعيّة die Veränderung der Lage der Teile zu einander. Fanari z. Igi IV 9 1 unt.

حركةُ اعتمادٍ κίνησις τονική der Stoiker. Ruhe als Spannung aufgefaßt. Druck.

الاحترام ;حرم die Ehre, die dem gläubigen Muslim von anderen Muslimen gebührt. Murtaḍa 18a.

الدخولُ فى حريم الكون والوجود ;حرم das Eintreten in den heiligen und hehren Kreis des Werdens und Seins. Schirazi 359b Mitte.

الحَرُوريّة Name der Sezessionisten, da sie sich nach حَرُورا zurückzogen nach der Schlacht bei Siffin. Bagdadi 24a.

الحَرُوريّة die Haruriten, Bewohner von Ḥarūra, zwei Meilen von Kufa, erhoben sich gegen Ali mit den Ḫarigiten خَوَارج. Mehren: Exposé 42.

الحرى بالجواب أن يقال ;حرى die angemessene Antwort lautet .... Schirazi 262b 16.

فالحقّ الحرى بالتحقيق هٰهنا ;حرى هو أنّ die leichter zu beweisende Wahrheit lautet in diesem Falle ... Schirazi 185b.

الحقّ الحَرِىّ بالتصويب ;حرى والتصديق ما حقّقناه die im vorzüglichen Sinne (vgl. الأَحْرَى ب) richtige und glaubwürdige Wahrheit ist das, was wir dargetan haben. Suhrawardi 454 Gl.

الجوارى اى الخمسة (sic) ;جرى المتحيّرة زُحَل و المشترى والمِرّيخ و الزهرة وعطارد die „laufenden" sind die Planeten mit Ausschluß von Mond und Sonne! Suhrawardi 544.

الحَريريّة Sekte der Zaiditen (Imamlehre).

المحزانيّة تعِدّ للغضب ;حزن die übergroße Traurigkeit disponiert für den Zorn. Schirazi 241b.

حِسّ die Fähigkeit sinnlich wahrzunehmen und die Wahrnehmung. Dem entsprechend نُطق die Fähigkeit zu denken und das Denken.

المحسوس الاوّل عند الرياضيين ;حس das primäre Wahrgenommene (der harte Körper) nach Lehre der Mathematiker. Schirazi 272a.

حسّيّات Tatsachen der äußeren Erfahrung, vgl. وجدانيّات.

حسب er argumentierte. Schahrast 47, 8 unten.

حساب göttliches Gericht mit dem Menschen im Jenseits.

حِسْبان rein subjektive Meinung (Protagoras) auch mit dem substantivierten Ausdrucke عندى (العندى das nach meinem Dafürhalten) bezeichnet.

ينحسم مادّةُ الإشكالِ التى ;حسم أَعْيَت الفُضَلاء فى دفعه die Materie (d. Fundament) der Objektion ist beseitigt, die die Gelehrten abzuwehren unfähig waren. Schirazi 163a unt.

يُحَسِّن العقلُ der Verstand erkennt das sittlich Gute.

احسن sich betätigen, funktionieren, aufleben vom Lebensprinzipe gesagt, vgl. قبح. Masâïl 75.

فُزْتَ بمقامِ الحُسْنَيَين ;حسن du hast den ethisch-religiösen Sieg erlangt durch die (statio der) beiden ḥusnā (der Erkenntnis des „herrlichen Namen Gottes“, sowohl in der Einheit des Schöpfers die Vielheit der Geschöpfe, als auch in der Vielheit der Geschöpfe die Einheit des Schöpfers erkennend — zwei verschiedene mystische Methoden). Schirazi 152a Mitte.

حَشْوٌ من الكلام Tautologie (Überfülle infolge der Worte). Avicenna Met I 5.

أحدُ حاشِيَتَى الوجودِ قد ;حشى انتهى الى ما يجاوِر العدم die beiden „Inhalte“ des Seins sind Potenz und Akt. Erstere ist dem Nichtsein benachbart. Schirazi 281a Mitte.

حاشية ;حشى Rand يهوى الشىء فى النزولِ الى حَاشِيَةِ الوجودِ das Ding sinkt (in der Emanation) bis an die letzte Grenze, den Rand des Seins (die Hyle, das non-ens). Schirazi 359a Mitte.

حصر الأسباب die vollständige Aufzählung der Ursachen. Muḥaṣṣal 12 ad 2.

تقسيم منحصر ;حصر eine erschöpfende Einteilung (deren Teile sich wie kontradiktorische Gegensätze verhalten, die ein tertium ausschließen).

خارج عن الحصر ;حصر unzählbar, unendlich.

حَصْر Beschränkung einer größeren Zahl von Fällen auf eine kleine, Einschränkung. Muḥaṣṣal 12.

حَصْرٌ Vollständigkeit.

الإنحصار فى الموجود والمعدوم ;حصر das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten (die Vollständigkeit der Einteilung des Denkbaren in Sein und Nichtsein). Igi I 165, 7.

الحصر العقلى والاستقرائي die „begriffliche“, d. h. aprioristische Disjunktion (Aufzählung) und die induktiv erworbene. Igi II 120.

لاحَصْرَ له unendlich.

ولا حاصِر ;حصر ohne daß man einschränkende Bestimmungen hinzufügt (Parenthese). Masaïl 4 5.

للقسمةِ الحاصرة ;حصر quia non datur tertium (wörtl. weil die Aufzählung der in Frage kommenden Fälle eine vollständige ist, und es keinen weiteren Fall mehr gibt). Razi 118 (Gl.).

المحصورة ;حصر das in seiner Quantität (als universelles oder partikuläres) bestimmte Urteil. Suhrawardi 71.

حصر Umfang der logischen Urteile z. B. كلّيّة وجُزْئيّة Universalität und Partikularität. القضايا المحصورة die mit bestimmter Quantität (alle ... einige ...) bezeichneten Urteile. Kuschgi 55b.

جميع القضايا شخصيّة كانت ;حصر او محصورة alle Urteile, sei es die individuellen oder die mit einer bestimmten größeren Quantität ausgestatteten. Suhrawardi 102.

قسمة حَاصِرة ;حصر eine vollständige Disjunktion, die alle Glieder aufzählt.

حصل على verstehen, aktuell etwas erlangen.

مستحصَل ;حصل etwas, das aktuell erkannt werden soll, und nur potentiell erkannt ist (in seinen Prinzipien).

محصولُ الكلام = حاصلُهُ ;حصل der kurze Inhalt einer Argumentation. Lahigi 142b.

مُجرَّد تشبيه وتخييل ;حصل بلا تحصيل ungenaue (unpräzise) Phantasievorstellung. Schirazi 390b.

محصَّلى الحكماء ;حصل die vollendeten unter den Gelehrten. Schirazi 256a.

وجودُ كلّ شىء ليس إلّا عبارة ;حصل عن نفسِ تحصُّلِهِ وتحقّقه Sein und Aktuellsein (Realsein) sind identisch. Schirazi 279a 1.

فى حواصل طير خضر فى قناديل ;حصل تحت العَرش in dem Kropfe eines grünen Vogels in den Leuchtern unter dem Throne Gottes (sind Seelen frommer Menschen vorhanden). Schirazi 453b.

فى حَوْصلةِ طاير أُخْضر (ibid. Sitz der Geister der Gläubigen im Himmel!)

عند المحصَّلين من المشّائين ;حصل die reinen (fanatischen, extremen) Peripatetiker. Schirazi 273b 12.

اهل التحصيل ;حصل die scharf und präzise denkenden Philosophen. Schirazi 224a.

التحصيل ليس الّا فِعْلِيّة ;حصل الوجودِ das Aktuellwerden des Daseins. Lahigi 71a.

مُحصِّل ein klarer Denker (der Begriffe aktualisiert: klarstellt). abu Raschid 78.

الحاصِل die Folgerung des Syllogismus = اللازم.

العدول التحصيل ;حصل Gegens. Indeterminiertheit (genauer: die infinite Natur z. B. non — homo, terminus infinitus) und Determiniertheit des Prädikates. Suhrawardi 87.

الترقّى من حضيض التقليد الى ;حضّ ذُرْوَة التحصيل das Aufsteigen von dem niederen Bergesfuße des Autoritätsglaubens zum Gipfel der **klaren Erkenntnis** (nach inneren Gründen حصل). Lahigi 5b unt.

مثل اجتماع المرارة والقَبْض ;حُضُض فى الحُضُض ebenso vereinigen sich Bitteres und Herbes („zusammenziehen") in der Speise ḥuḍuḍ (Pfeffer). Schirazi 231b.

الحُضَض والحُضُض صمغ من نحوِ الصَّنَوْبَرِ والمُرّ وما اشبههما له ثمرةٌ كالفِلْفِل وتسمّى شَجَرتُهُ الحُضَض (ibn Manṣúr).

من الحضيض الى الذروة ;حضّ vom Nadir zum Zenit. Igi VII 120.

العلم الحضورى ;حضر das Wissen von uns selbst (den Tatsachen der Selbstbeobachtung). Igi I 76 9.

احضر بأن يقال = أَوْلَى بأن ;حضر يقال. Lahigi 55b unt.

التذكرة المحضرى ;حضر Astronomie von Tusi 1273*. Igi VII 143.

المشاهَدةُ الحضوريّةُ للطبائعِ ;حضر العَقْليّة والصُوَر المفارقة das intuitive (nicht durch eine Deduktion herbeigeführte) Erschauen der geistigen Naturen und Wesensformen (Ideen Platos). Schirazi 306b unt.

العلم الحضورىّ ;حضر das Selbstbewußtsein. Fanārī zu Īgī I 146 6 unt.

الأَحضر = الاظهر ;حضر das am meisten Einleuchtende, geistig klarste, Präsente. Sijalkuti z. Igi VI 2 10.

الحيوان منحطّ بالنسبةِ الى ;حطّ الجسم animal ist ein Begriff, der dem des corpus untergeordnet ist, und „tiefer steht" als er. Suhrawardi 45.

مَحَطّ الجواب ;حطّ der springende

Punkt, das Wesentliche der Antwort. Schirazi 325b 2.

حظّ; حُظّت بينهما علاقةُ العِلّيّةِ والمعلوليّةِ beiden wurde die Kausalbeziehung zuteil. Die K. verwirklichte sich zwischen (in) beiden. Schirazi 27 Mitte.

حظر Gegensatz إباحة Verbotensein — Erlaubtsein. Rāzī 125.

حفّ; الجُزْئيّة هى المحفوفيّةُ بالعوارض المشخِّصةِ die Individualität besteht darin, daß das Ding von determinierenden Akzidenzien umgeben ist. Lahigi 79b.

الحَفْصيّة Sekte der باضيّة — Sezessionisten.

حفظ; القول بانحفاظ الذاتيّات die Lehre: Ein Ding kann seine wesentlichen Bestimmungen nicht verlieren. Schirazi 79.

حفظ; هو محفوظ الهويّة فى الحالين er behält in den beiden erwähnten Zuständen ein und dieselbe Individualität bei. Schirazi 217a 2.

يستحفظ الواحد بالنوع بواحدٍ بالعدد das der Spezies nach Eine wird im Dasein erhalten durch das numerisch Eine, das Individuum. Avicenna: Metaph II 4 Ende.

حق; بحقّ الصحبة bei der Freundschaft mit ihm (bat er ihn ...) im Namen der Freundschaft.

حق; موجود فى حقّه existierend in Bezug auf ihn, nur in seiner subjektiven Empfindung und Vorstellung. Schirazi 486b Mitte.

حقّ; الحقيقيّة هى الموجبة الكلّيّة das universelle affirmative Urteil. Lahigi 29b.

حق; المحقّقون die späteren orthodoxen Theologen, die sich der Lehre Avicennas nähern und die ältere orthodoxe Richtung für überwunden erachten, z. B. Razi, Tusi usw.

حق; تحقّقُ الشىء اى وجودُهُ Lahigi 22a unt.

حقّ; اذا حَقَّقتَ حكمتَ بأنْ wenn du das Wesen (حقيقة dieser Sache) erkannt hast, urteilst du, daß ... Schirazi 355a.

حقّ اليقين هو صيرورةُ النفسِ متّحدةً بالمفارقِ العقلىّ die Verbindung der Seele mit dem aktiven Intellekte. Schirazi 214a unt.

حق; مُحقّق الإشارات Tusi, der Kommentator der „Thesen" Avicennas. Schirazi 418b 18.

حق; هذا تمثيل لا تحقيق فيه dies ist eine bildliche Ausdrucksweise (Vergleich) ohne sachlichen Inhalt (reale Bedeutung; wörtl.: „Bestätigung" in der wahren Natur der Dinge). Schirazi 217a 1.

حق اليقين das Erschauen des Geistigen, indem sich die Seele mit ihm verbindet, die aktive Intuition (vgl. عين اليقين). Fanārī zu Īgī I 10.

أحقّ die Wahrheit erkennen (oder suchen). Rāzī 30 1.

حقّ; الاستحقاقيّة = استحقاق الوجود die Hinordnung eines Dinges (sein Anspruch) auf das Dasein. Igi IV 4.

حق; الحقيقة Prädikation im eigentlichen Sinne. Igi II 213.

الحقيقة تطلق على الماهيّة باعتبار أن تحقّق الشىء بها durch die Wesenheit (als Wesensform) konstituiert sich die reale Wesenheit (in der Außenwelt). Igi III 17 unt.

حقيقىّ لا انتزاعىّ wirklich (real), nicht rein logisch (abstrakt). Sijalkuti zu Igi II 132 18.

مُتحقّق steht in Gegensatz zu مُقدَّر d. h. dem durch Schicksalsbestimmung Prädestinierten. Es muß also bedeuten: das durch freie Tätigkeit des Menschen Ausgeführte, durch das die Prädestination in die Tat umgesetzt wird, indem sich der Mensch das Vorherbestimmte frei aneignet (كسب) und es so gleichsam bestätigt (تحقيق). a. Raschid 58a 9.

تحقيقه جسما ;حق der Umstand, daß er in realer Weise das Wesen eines Körpers erhält. Met. I 2 Anf.

الحقّاقيّة Anhänger des Karrám ± 880 in Horasán.

المحقّق من الحكماء der die richtige Ansicht vertretende Gelehrte.

تحكّم ein rein subjektives, willkürliches, unbeweisbares Urteil.

المُحْكَمات ;حكم die wörtlich zu nehmenden, unzweideutigen Koranstellen. (Gegens. المتشابهات die metaphorisch zu erklärenden Koranverse, die Anthropomorphismen تشبيهات enthalten). Huart: Houroufis 281.

حكم الأمثال وَاحِدٌ wesensgleiche Dinge stehen unter derselben Gesetzmäßigkeit. Schirazi 235b oben.

الحِكمةُ أفضلُ عِلمٍ بأحْكَمِ معلومٍ ;حكم (Definition der sapientia). Schirazi 377a 9.

حُكْم الشىء حُكم مثله was dem einen recht, ist dem andern billig. Razi 120.

الحكيم der Verfasser des Grundtextes (so in den Glossen zu den Mawákif: Igi). Fanári z. Igi IV 22 6 unt. et passim.

كلام المحاكم ;حكم die Ausführung des Razi (1364*) des Verfassers der Muḥákamát. Abhari 56.

حُكْم Gesetzmäßigkeit, die im Analogiebeweise dem Verglichenen und dem Vergleichsobjekte gemeinsam zukommen soll (auf Grund einer عِلّة). Suhrawardi 127.

حكيم الهٰىّ متوغّل فى التالّه ;حكم عديم البحث وحكيم بحّاث هو عديم التالّه ein Theologe und ein weltlicher Gelehrter. Suhrawardi 23.

الحكمة هى العِلْم التامّ ;حكم das vollendete Wissen heißt Weisheit. Schirazi 362a Gl.

مستحكِم ;حكم gefestigt, konsolidiert (von dem habitus). Schirazi 232b.

الحِكمة العلائيّة das Dānischnáme, das Avicenna dem Aláadaula widmete. Schirázi 275b unt.

الحِكمة الفارسيّة das Dānischnáme des Avicenna. Schirazi 275b.

المتحاكَم اليه der die Diskussion annimmt, den Fehdehandschuh aufhebt. Schahrast. 66 2.

تحاكم الى فلان فى قولٍ in einer Lehre jemandem widersprechen, mit ihm über dieselbe streiten. Bagdadi 54a 4.

المحكِّمة الأُولى älteste Sezessionisten. (Ihre Lehre: das Volk „wählt“ den Imam.)

حكم Naturgesetz, physische oder geistige Gesetzmäßigkeit.

يكون فى حكمِ المحلّ الواحد ;حكم es verhält sich gesetzmäßig so, wie ein einziges Substrat, es steht in der Gesetzmäßigkeit eines einzigen Substrates. Masaïl 47.

هذا حكاية عن ذاك dieses ist ein Abbild von jenem. Farâni 292 14.

حِكاية Erzählung, die jemand im gegenwärtigen Augenblicke vorträgt (das menschliche Vortragen der im Koran geoffenbarten göttlichen Worte der Legenden). Gegensatz مَحكىّ.

حكى; حكاية اللفظ der Vortrag der menschlichen Sprache, die Aussprache. Murtada 30b 5 unt.

حكى; هذا مَبْنى على المحاكيات لا على الحقائِق dieses stützt sich auf Illusionen, nicht auf Realitäten. Schirazi 240a 10.

حكى; على وجهِ الحكاية والتسليم (die Naturwissenschaft besitzt z. B. ein Prinzip) indem sie es (von der Metaphysik) als bewiesen annimmt „wie man eine Erzählung von einem anderen empfängt" und als richtig gelten läßt. Schirazi 303b 14.

حكى; محكىّ die von Gott im Koran ursprünglich festgesetzte Form der Koranlegenden (s. حكاية), die der Rezitator mit Subjektivem vermischt wiedergibt. Sein Wort ist also nicht mehr das reine göttliche Wort.

حلّ; محلّ القُدْرة 1. Wirkungsbereich der Macht, wo sie sich betätigen kann. 2. Subjekt der Macht, in dem sie inhäriert.

حلّ; حلول اتّحادىّ eine Inhärenz, in der sich das Inhärens mit seinem Substrate zu einer realen Einheit verbindet (nicht als abtrennbarer Teil). Schirazi 220a 2 unt.

حلّ; الحلول السريانىّ das Inhärieren, in dem das Inhärens in sein Substrat hineindringt, es durchsickert. Sijalkuti z. Igi V 68.

حلّ; مَعْنَى حلولِ الشىء فى الشىء أن يكون وجودُ الحالِّ فى نفسه عَيْنَ وجودِهِ لذلك المحلّ Inhärenz bedeutet, daß die Existenz eines Dinges in sich identisch ist mit seiner Existenz an einem anderen (daß es also nur als Inhärierendes, nicht als selbständiges Ding, als Substanz, existieren kann). Schirazi 70, 6 unt.

حلول an einem Orte räumlich wie ein Körper zugegen sein.

الحلوليّة extreme Sezessionisten. (Sie lehren die Göttlichkeit des Imám, d. h. الحلول.)

حلّ; قول مُحِلّ لا شُبْهة فيه eine unzweifelhaft sichere Lehre, die die entgegenstehenden Bedenken zerstreut. Schirazi 414a.

حلّ; حلول الشيوع = حلول السريان die Inhärenz bei der das Inhärens sein Substrat durchdringt. Suhrawardi 172.

حل; إذا سمّوا الحالّ حالاً سريانيًّا يُوجِب انقسامُ الحالّ انقسامَ المحلّ das den Träger durchdringende Inhärens. Igi VII 7 Gl.

حلّ; نظرٌ منحلّ = فاسد eine unzusammenhängende, unlogische Spekulation. i. H. V 102, 9.

حلو; العلّامة الحِلّىّ Schirazi (1523*) der Glossator zu Tusi: tagríd. Lahigi 152 et passim.

حلى; الامور الحُلّيّة die eine Handlung begleitenden (sie ausschmückenden) Umstände. Murtaḍa: Cod. Glas. 3 fol. 247a 1 unt.

المحمّديّة Sekte der Imamija.

حمر; بحكم الحمار mathematischer Ausdruck zugleich mit dem für den goldenen Schnitt gebraucht. Abhari 15 5.

الحمارىّ ناطقٌ بأنّ كلّ ضلْعَى ;حمر مثلَّثٍ أكثر من الثالث eine rationelle (kommensurabele) Proportion die besagt: zwei Seiten eines Dreieckes sind größer als die dritte. Abhari 15 Gl.

حمق; أُحْموقيّة = حماقة Dummheit. Ausdruck des ibn Karrâm ± 880.

حَمْلُ هو هو die Prädikation der Identität. Schirazi 396.

مَحْمَل Auffassungsweise. Schahrastani 47, 8.

مرجع = مَحْمَل محامِل Inhalt eines Begriffes محمل معنى.

تحميله المشقّة ihm Schmerz zufügen. Murtada 18b.

احتمال الجوهر للعَرَض das Inhärenzverhältnis zwischen Substanz und Akzidens darin bestehend, daß die Substanz das Akzidens trägt.

حمله er verstand es (wörtl. er prädizierte es von einem Subjekte).

لهذا الكلام مَحْمَل غيره ;حمل diese Diskussion läßt eine andere Auffassungsweise zu, hat eine andere Bedeutung. Fanâri z. Igi IV 20, 12 unt.

حمل eine Lehre annehmen, sie in Urteile (حَمْل) formulieren, behaupten.

حمل; الحَمْليّة die einfache Prädikation (ohne Zusammensetzung — تركيب — mit einer Bedingung). Suhrawardi 69.

الوجود المحمولىّ المراد منه تحقّق ;حمل الشىء او تحقق الشىء للشىء die Existenz in sich oder in einem andern (das Inhärieren) als prädiziertes Sein. Lahigi 43a Gl.

لها محامِلُ صحيحةٌ ;حمل diese Koranverse können richtig interpretiert werden. Interpretation مَحْمَل. Schirazi 467a unt.

مَحْمَلٌ صحيح ووَجْهٌ وجيهٌ ;حمل eine richtige, gute Auffassungsweise und Seite. Schirazi 302b 10 unt.

تحنّف die Religion Abrahams annehmen (حنيف).

المحتاج اليه ;حوج Ziel der Hinordnung. Masaïl 49.

طريق الاحتياج ;احتياج Beweis für die Einheit Gottes, der zeigt, bei zwei Göttern bedürfte der eine der Hilfe des anderen oder der andere wäre überflüssig.

المحتاج das Hingeordnete z. B. die Wirkung in Beziehung zur Ursache (die المحتاج اليه heißt).

احتياج innere Hinordnung eines Dinges z. B. des Akzidens, auf ein anderes z. B. die Substanz. Masail 49b passim.

المحتاج ;حوج was einer Ursache bedarf. وجود الشىء إمّا أن يكون بغير ذلك الشىء أوّلا الأوّلُ هو المحتاج والثانى هو الغَنِىّ (was einer Ursache entbehren kann). Kuschgi 14b 3.

احتياج الممكن ;حاج die Hinordnung („das Bedürfnis") des Kontingenten auf eine Ursache (durch die es zum Dasein gelangen soll). Igi III 135.

مناطق ومحاور ;حور größte Kreise und Durchmesser (an einer Kugel). Schirazi 217a 7.

الوجود الإحاطىّ ;حوط das Universelle. Schirazi 73 (Gl.)

الأحْول النَظَرىّ der wirklich Scheele (Gegensatz: der sich scheel stellende). Muḥaṣṣal 9.

أَحَالَهُ ;حول er bezeichnete es als unmöglich.

الحَوَل الجعلى das absichtlich herbeigeführte Schielen (durch Drücken —

غمز — eines Augapfels). Igi I 130. 10 und 131, 4 unt.

حول; الإستدلالُ بالأشكال على الأحوال هو الشاهد die innere Erkenntnis schließt aus den äußeren Gestalten auf die inneren dem Wesen direkt anhaftenden Modi, die nicht sichtbar sind. Schirazi 214 b.

حول; الإحالة الى الفِطْرة die Berufung, Hinweisung auf die Natur (des Geistes um die Evidenz von Erkenntnissen zu erklären). Suhrawardi 50 Gl.

حال Augenblick der Zeit. Bagdadi 55 a 5 unt.

حال; مستحيل dem Stoffwechsel unterworfen. Ḳosṭā b. Lūḳā.

احال ةُ etwas als unmöglich bezeichnen.

حالُهُ مع شيء seine Beziehung (Relation) zu einem Dinge. Masáïl 76.

الحال Dispositio. Gegensatz الملكة = habitus. Ṭūsī z. Rāzī 58 ad 2.

حالّى augenblicklich. Rāzī 117, 17.

حال; الجوهرية حال الماهيّة die Substanzialität ist die Existenzweise der Wesenheit (in der Außenwelt). Schirazi 255 b 12 unt.

حال ومَلَكة dispositio et habitus (Arten der Qualität). Schirazi 232 b.

حول; على حيالها in sich selbst (على احوالها) auf Grund ihrer selbst. Schirazi 10, 1.

حول; يحتالون للجواب sie geben sich alle Mühe die richtige Antwort zu finden (um einer Schwierigkeit auszuweichen). Igi III 138.

حول; الحوالة die Umstellung. Konversion eines Urteils. Schirazi zu Suhrawardi 290.

حول; القسمة موجبة لتحويل الوحدة الى الكثرة die Teilung verwandelt die Einheit in eine Vielheit. Schirazi 279 a.

حوى; ما حواه السطح الأعْلى die individuelle Quantität des Weltalls = was die äußerste Sphäre umschließt. Schirazi 279 a.

حيارى فى التيه Hijára, der zur Zeit Bagdádis 1038* lebende Paraklet und Prophet (f. 131 b) in der Wüste Tīh.

حيث; حيّث mit einer bestimmten Hinsicht (الحيثيّة) determinieren الجسميّة المحيّثة بالحَيْثيّةِ المذكورة. Schirazi 276 b 2.

حيث; برهان الحيثيّات der Beweis der Betrachtungsweisen. (Das Stück der Ursachenkette von der letzten Wirkung bis zu einer beliebigen Ursache ist ein endliches, ebenso das zwischen zwei beliebigen Punkten der Kette liegende. Deshalb muß die ganze Kette eine endliche sein — Gottesbeweis!) Schirazi 126 a.

حَيْث; الذات المحيَّثةُ das Wesen, unter einer bestimmten Hinsicht betrachtet. Schirazi 49 3.

حَيْثوثيّة Räumlichkeit (ubi). Ausdruck des ibn Karram ± 880.

الحَيْثوثيّة Eigenschaft Gottes, räumlich an einem Orte zu sein wie ein Körper. Terminus der Anhänger des ibn Karrám ± 880. Bagdádi 88 b.

حَيْد عن المشهور ein selbständiges Abweichen von der bekannten Schulmeinung. Schirazi 291 a 3.

حير; حُكِم عليه بالحيرة man warf ihm Perplexität, widersprechende Lehren vor. Schirazi 298 b 10 unt.

حير; مِن غير تناقض وتَحَيُّرٍ ohne Widersprüche und Ratlosigkeit, Perplexität (hervorgerufen durch gleichwertige Gründe für und wider). Schirazi 299 b 4.

حيّز irgendein Raum, räumliche Größe (ein- zwei- oder dreidimensional), Volumen, das einen Raum erfüllt. Masaïl 11.

حيّز Volumen nach der Terminologie der altorthodoxen Theologen sonst (Ort = مكان) = Ort. Abhari 80.

متحيّز عنه dasjenige, aus dem das Volumen des Dinges in der realen Existenz sich entwickelt, Fundament für das Volumen. Masáïl 12, 5 unt.

حيز; متحيّز raumerfüllend, eine räumliche Größe (Volumen) besitzend.

حَيْص; فوقعوا فى حَيْص بَيْص sie verstrickten sich in Widersprüche. Igi V 128 Gl.

حيط; ما هو أشرف فى الحيطةِ والجَمْعيّةِ edler in Bezug auf Universalität. (Je universeller ein Ding ist um so geistiger und edler ist es nach platonischer Denkweise.) Schirazi 305b.

حيط; المحيطة das („umfassende") universelle Urteil (لشمولها جميع الأفراد) wird so genannt, weil es alle Individuen einer Spezies umfaßt. Suhrawardi 71.

حيل; حَيْلُولَةُ الأَرْضِ das Dazwischentreten der Erde, das die Mondfinsternis herbeiführt. Sprenger, Diction. S. ٨٧٨ u. ٨٧٩.

حيو; القوّة الحيوانيّة اى قوّةُ الحِسِّ والحركةِ الإراديّةِ die animalische Kraft ist die Fähigkeit für die Wahrnehmung und willkürliche Bewegung. Schirazi 422b unt.

حيوان; فى حيوان الشفاء in der Abhandlung über die Tiere in der Genesung der Seele, der Schrift Avicennas. Schirazi 226a.

الحيوانُ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادةِ das Tier ist ein Körper, der wächst, sinnliche Empfindung und willkürliche (zu unterscheiden von frei gewollter) Bewegung besitzt. Igi III 35 (Gl. Fanáris).

الخارميّة Sekte der عجارد = Sezessionisten.

الخازميّة Sekte der عجارد = Sezessionisten.

خبث فى يمينهِ er brach sein eidliches Versprechen, erfüllte es nicht.

خبر; صفات خَبَرِيّة Attribute Gottes, die in der Tradition und der Offenbarung im allgemeinen enthalten sind. Schahrastani 64.

خبر; الخُبْرُ بالضمّ هو معرفةٌ يتوصّل اليها بطريق التجربةِ والتفتيشِ experimentelles Wissen. Schirazi 214b.

أخبار الآحاد Nachrichten über den Propheten, die durch einzelne Gewährsmänner überliefert werden. Bagdádi 71b.

خبر العِلّةِ unrichtige Tradition. a. Rašīd 77b 6 unt.

خِبْرِيّات Erfahrungstatsachen. Murtaḍa 37a 2.

خبط مذهبٍ verwirrte Lehre. Schahrast. 38 3 unt.

خبط; هذا خبط ظاهر dies ist eine offen auf der Hand liegende Verwirrung der Begriffe. Muḥaṣṣal 13 ad 2.

خبط; تَفْعَل بالخَبْط sie (die Finsternis nach Lehre des Mazdak) wirkt blindlings, ohne Überlegung. Murtaḍa Cod. Glas. 3f 211b Gl. oben.

الخاتمة der Tod. a. Udba 7.

الختم das Versiegeln der Herzen. Koran.

ختم؛ خاتم الحكماء Tusi 1273* von Schirazi 1640* so genannt in Abhari 130 Komm.

ختم؛ الخاتم Muhammad. Schirazi 369a 2.

حتم؛ الرسول الختمىّ Muhammad, das Siegel (der letzte) der Propheten. Schirazi 3 52a.

خِذْلان nicht mitwirken mit der göttlichen Gnade, sie vernachlässigen. Murtaḍa 17b unt.

خره؛ الشمس يُسمّى بالفهلوية خره = خور = خورشيد hurschid. Suhrawardi 372.

حرج؛ فتخرج من هذا أن infolge dessen tritt deutlich hervor, ist klar und erwiesen, daß .. Schirazi 220a 3.

خارجىّ der realen Außenwelt angehörig. Igī I 113.

خرج من كلامه أنّ es ergibt sich aus seinen Worten, daß .. Schirazi 302a 19.

خرج؛ لا يخرج تعالى من حقيقيّة شئ من الأشياء Gottes Wesen ist allen Dingen immanent. Schirazi 152a Mitte.

خرج؛ استحالةُ الخروج عن السلب والإيجاب von Bejahung und Verneinung kann man sich nicht zugleich freimachen (Formulierung des Gesetzes des Widerspruches). Schirazi 17.

تخرّج selbständig werden, seinen Lehrer verlassen. Munja 5.

أخْرج خطّا von einem Punkte (من) zu einem anderen (الى) eine Linie ziehen. Muḥaṣṣal 9.

الخروج من العدم هو ارتفاع العدم فى آنٍ وتحقّق الوجود فى آنٍ بعقبه بلا فَصْل Entstehen aus Nichts ist die Aufhebung des Nichtseins in einem Augenblicke und die Konstituierung des Seins in den unmittelbar darauf folgenden. Fanari z. Igi III 160, 6 unt.

خُرْدَاد die platonische Idee des Wassers (dritter Monat). Journ. asiat. 1902. S. 79.

خُرْدَاد؛ يقولون لصاحب صَنَم الماء من الملكوت خُرْداد (Name des dritten persischen Monats). Die persischen Philosophen nennen den Geist, der der Spezies des Wassers im Himmel vorsteht (die platonische Idee des Wassers) hurdád. Schirazi 113a 1.

خرص؛ خَرُوصىّ Jemand der kabbalistische Spekulationen macht. Harusi 164.

مخروط مستدير regelmäßiger (runder) Kegel. Muḥaṣṣal 8.

خرع؛ على سُنّة الاختراع والإنشاء والإبداع nach Art des absoluten Schaffens, das keine Materie voraussetzt. Schirazi 485a 6.

خرع؛ الاختراع إنشاء الشىء وإبرازُه من كتم العدم من دون أن ينتزع مثالُه من موجودٍ Erschaffen ohne Bezugnahme auf ein Modell. Der Begriff des unvergleichlichen, absolut Neuen. Abhari 1b Gl.

خرق؛ ذلك خرق الفرضِ dieses (ist das Durchbrechen der Annahme) widerspricht der Annahme. Schirazi 332b.

خِرْقة Lumpengewand der Mystiker.

خرق؛ مُصادَمَةُ الهواء المخروق der Widerstand der (von dem fliegenden Steine) zerteilten Luft (der der Schnelligkeit der Bewegung umgekehrt proportional ist). Schirazi 177b 5.

الخُرَمْدينيّة Anhänger des Bābak. Bagdadi 102a.

الخرميّة Anhänger des Mazdak und Bābak. Isfaráïni 62a.

خزى; مَخَازٍ Ketzereien = فَضَائِح (Häresien).

خسّ; الشريف من اجزاء الجسم والخسيس منها die edlen und unedlen Körperteile. Schirazi 293b.

حسرو; الفلسفة والخُسْرُوَانيّة die griechische Philosophie und die persische, zoroastrische Weisheit. Schirazi 289a 5 unt.

خَسْف خُسُوف Einsturz, Erdsturz.

خصّ; تخصيص die Interpretation einer allgemein klingenden Koranstelle auf einzelne Fälle. Einschränkung der Allgemeinheit.

خصّ; أخصّيّة الوصف der Umstand, daß die Eigenschaft die speziellste, individuellste ist. Fanári z. Igi IV 66, 9 unt.

خصّ; لو اقتضت الإنسانيّةُ التخصيص لما كان الكلّ إنسانا wenn die menschliche Natur die distributive Verteilung auf einzelne Individuen erforderte, dann könnte das Ganze (die allen gemeinsame Wesenheit) nicht „Mensch" (Menschheit) sein. بل انما هى صالحة للاستغراق والتخصيص sie ist vielmehr geeignet von der Kollektivität und den Einzeldingen (distributiv) ausgesagt zu werden und in ihnen zu erscheinen. Suhrawardi 70.

خصّ; تعريف بالأخصّ eine Definition durch ein zu eng gefaßtes Merkmal, das nicht den ganzen Umfang des zu definierenden Gegenstandes besitzt (z. B. die Definition der Quantität durch ein Merkmal, das nur der kontinuierlichen, nicht aber der diskontinuierlichen Quantität zukommt). Schirazi 216b 21.

الخصوصيّات هى الفصول differentiae specificae. Sijalkúti zu Igi III 6 Mitte.

خصوصيات Individuen (Eigentümlichkeiten). Igi II 116.

خاصّيّةٌ irgend eine Bestimmung, die dem Dinge zukommt und die geringeren Umfang hat als das Sein, also z. B. Wesenheit, propria und Individualität. Avicenna Met. I 5.

مُخصِّص determinierendes, ausschlaggebendes Prinzip.

خصوصُ ماهيّةٍ eine besondere Wesenheit im Unterschiede von einer anderen.

خصب; فى المكان وفى الخِصب im Raume (der Luft) und in der Erde (als natürlichem Orte eines Körpers). Schirazi 253b 5.

خصر; اقْصر = طريق أخْصر eine kürzere Methode. Kuschgi 46b.

خصم; خصومات بين الأوائل والاواخر Streitpunkte zwischen den älteren und jüngeren Philosophen. Suhrawardi 220.

خطّيّة Wesen der Linie. Schirazi 259a 1.

أخطأ من هذا الى ذاك von diesem auf jenes fälschlich schließen. Schahrast. 71, 8 unt.

الخطّابيّة extreme Sezessionisten (Lehre vom Imám).

خطب; الخطيب = Rázi 1209; auch Imám gen. Schirazi 428b 6.

خَطَر Wichtigkeit.

خاطِر Gedanke des Zweifels an der Existenz Gottes. Murtaḍa 39a ob.

خاطر Eingebung Gottes; إلهام.

الخَوَاطِر die Bewußtseinsinhalte jeder Art.

خفّة اليَد Taschenspielerei = شَعْبَذة; شَعْوَذة. Muḥaṣṣal 9.

علمٌ يتخفش العُيُون عن ضَوْئه ;خفش eine Erkenntnis, die zu erkennen die Augen (der Menschen) zu kurzsichtig sind. Schirazi 346b.

وبالأَخْفى وعن ب ;خفى (wir müssen uns hüten vor a) und um so mehr vor b. Muḥaṣṣal 6 Z. 2.

خلّ بشىء على فلان mit etwas jemanden ärgern, belästigen. Munja 60 12.

تخلُّل العدم بين الشىء ونفسه ;خلّ محال es ist unmöglich, daß das Nichtsein die Kette des Daseins eines Dinges unterbricht (daß also das Vergangene wiederkehre). Lahígi 85a.

خَلَليّةٌ عن سنخ الحقيقةِ ;خلّ ein Abfall (Abirrung) von dem innersten Kerne der Wesenheit. Schirazi 324a Gl. unt.

الإخلال به ;خلّ zeitweilige Unterbrechung einer Handlung. Murtaḍa 42b unt.

حلّ اختلّ es wurde als unzutreffend erwiesen.

اخلّ ب Unterbrechungen machen in einer Tätigkeit, sie verzögern. (إخلال Verzögerung). a. Rašīd 194a 10.

الفساد والخلل ;خلّ Verderbnis und Fehlerhaftigkeit in einer Definition. Schirazi 253b.

تخلّل in Zwischenräume (خلال) der Körper eindringen, einsickern. i. Hazm V 61 5.

خلل = خلاء leerer Raum. Masāïl 37 et passim.

تخلّل verwesen. a. Raschíd 57b 7 unt.

الحركة الخلائيّة ;خلا die im leeren Raume verlaufende Bewegung. Schirazi 223a 1.

تخلخل Verdünnung, Verflüchtigung der Körper.

متخلخل porös sich verdünnend.

انتفاش الأجزا = تخلخل ;خلخل بحيث يخالطها جرمٌ غريبٌ Auseinandertreiben der Teile eines Körpers (Verdünnung). Schirazi 225b.

مخلد Jemand der ewig in der Hölle ist, oder dorthin gehört. Bagdadi 74a.

الخلدان Himmel und Hölle, die beiden ewigen Aufenthaltsorte.

أخْلص لله أرْبَعين صباحًا ;خلص er widmete Gott eine vierzigtägige Fastenzeit. Suhrawardi 5.

تخلّص einen besonderen Namen als Schriftsteller annehmen (Ethé in Colebrooke: Proper Names of the Mohammedans J. R. A. S. XIII part II, 1881, S. 63).

غير مختلف ;خلف ὁμοιομερής, in sich gleichartig.

المتخالفان قسم من المتغايرين ;خلف die Paare diverser Dinge sind eine Art der im allgemeinen Sinne verschiedenen Paare. Fanari zu Igi VI 75, 11 unt.

القياسات الخُلْفيّةُ يُثْبَت بها ;خلف الشىءُ على فَرْض عدمهِ aus der Annahme, daß ein Ding nicht sei, wird es erwiesen (auf Grund der Unmöglichkeiten, die jene Annahme zur Folge hat). Schirazi 95, 2.

قياس الخلف هو إثباتُ ;خلف المطلوبِ بإبطال لازم نقيضهِ المستلزمِ

لإبطال نقيضهِ المستلزم لإثُباته demonstratio indirecta ex absurdo aus der Unrichtigkeit der notwendigen Konsequenz des kontradiktorischen Gegenteils. Suhrawardi 116.

خلف ; البيان الخِلْفِىّ argumentatio ex absurdo. Schirazi 58, 16.

خلف ; ورثه خلفٌ عن سلفٍ الى زمان المهدىّ jede folgende Generation ererbte es von der vorhergehenden bis auf die Zeit des Mahdi. Schirazi 375 a.

خلف ; زاوية مختلفة الضلعَيْن ein Winkel mit ungleichartigen Schenkeln (einem geradlinigen und einem krummlinigen). Schirazi 270 b.

خلف ; بخلافِ = بخلافةِ مادّة أُخرى مادة أُخرى in Gegensatz zu einer anderen Materie. Schirazi 309 b 1.

متخلّف Resultierendes, Ergebnis. Rāzī 107 f.

إختلاف generische (u. spezifische) Verschiedenheit, vgl. غيرية.

خَلَق ; تحصيل الجوهر او العرض على صفةِ الوجود erschaffen ist: das Ding (Substanz od. Akzidens) aktualisieren unter Verleihung der Eigenschaft der Existenz. Masail 2a 14.

خلق ; الحكمة الخُلُقيّة die individuelle Ethik. Suhrawardi 32.

خلق ; الحقّ المخلوق فى اصطلاح الصوفيّة النَّفَسُ الرحمانى = الوجودىّ der „erschaffene Gott" bedeutet nach sufischer Terminologie den Atem Gottes, d. h. die göttliche Emanation, die das Sein verleiht. Schirazi 370 b unt.

خلقة ; الخلقة هى ما يحصل من اجتماع اللون والشكل die Statur entsteht aus Farbe und Figur. Schirazi 242 a.

يخلو منه الى ضدّه er wird von diesem in der Weise entblößt, daß er dessen Kontrarium annimmt. a. Rašīd 180 a 7.

خَلْوة ; بيت الخلوة Abort.

خلّى für sich allein genommen werden.

خلّى einen leeren Raum entstehen lassen. Schirazi 220 a 10.

الخمّاريّة Sekte der liberalen Theologen ± 880 (auch spottweise حِمَاريّة geschrieben).

المُخمّرة Anhänger des Bābak. Isfaráïni 62 a.

الخَمَريّة Sekte der عجارد — Sezessionisten (ev. الحمزيّة).

خمل ; الإنزواء والخمول والاعتزال Zurückgezogenheit, Einsamkeit. Schirazi 3.

خمس ; منهم مَن خَمَّس القِسمةَ andere nahmen fünf Arten (Teile) an. Kuschgi 57 b.

الأَخْنَسيّة ; عجارد Sekte der Sezessionisten.

خير ; اختيار System, zu dem sich jemand entschließt nach einer Diskussion (das er wählt).

الخيّاطيّة Anhänger der Haiját ± 920.

خيل ; الظُلْمة قد تتحقّق وقد تتخيّل die Finsternis ist manchmal real (wie das Schwarze) manchmal nur Halluzination. Fanári zu Igi V 245, 2 unt.

خيل ; العالَم كلّهُ خيالٌ فى خيالٍ die ganze Welt besteht aus Bildern (Schemen des Seins الماهيّةُ نفسها خيالُ الوجودِ) die sich in Erkenntnis-

bildern (in unserem Geiste) spiegeln. Schirazi 47, 12.

تخيّل كاذب Halluzination.

هذا دأبُ جميع الاضداد ;دأب dies ist die Gesetzmäßigkeit aller Kontraria. Schirazi 245a unt.

تدبّر = تذكّر ;دبر nachdenken, betrachten (aus dem Begriffe ordnen abgeleitet). Schirazi passim.

اعلم ايّها المتدبِّر المتامِّل أنّ .. ;دبّر تدبّر bed. nachdenken. Schirazi 376a.

دحض widerlegen.

داخِليًّا أو خارجيًّا ;دخل sei es im Bereiche der Innenwelt oder dem der Außenwelt. Fanari zu Igi III 132, 14 unt.

كلّما دخلتْ امّةٌ لعنت أُخْتَها ;دخل so oft eine neue Richtung unter den Philosophen auftrat, verfluchte sie die ihr nahe stehenden (die anderen). Schirazi 75.

المداخَلة = ἡ κρᾶσις δι' ὅλων der Stoiker. Mischung, deren Teile sich gegenseitig durchdringen, ohne ihre Eigenart zu verlieren. i. Hazm. Kairo V S. 60.

ذَرَّة kleine Ameise (in der Frage der Atome bildet sie das Beispiel. Sie überschreitet einen Fels صحراء, oder harten Boden نَعل, der aus endlichen Atomen besteht in endlicher Zeit).

المتدرّب فى صناعةِ الحكمةِ ;درب der in der Metaphysik geschulte. Schirazi 420b 10.

اندرج فى enthalten sein in.

بالتدريج ;درج phasenweise, stufenweise.

الحركة معناهُ خروج الشىء من القوّةِ الى الفِعْلِ على التدريج ومعنى التدريج هيهنا أن يكون للمتحرّك فى كلّ آنٍ فَرْدٌ آخَر من المقولةِ ;درج Bewegung bedeutet das allmähliche Hervorgehen der Potenz zum Akte. „Allmählich" bedeutet dabei, daß das sich Bewegende in jedem Augenblicke ein anderes Individuum der Kategorie (der Bewegung, die in einem zeitlichen Nacheinander besteht) besitzt. Schirazi 426a Mitte.

فى الزمان والمتدرّجات الوجودُ عينُ تجدّدِها والتقضّيها ;درج in der Zeit und den allmählich (zeitlich) verlaufenden Dingen ist das Sein identisch mit dem sich beständig Erneuern und Aufhören. Schirazi 489a 7 unt.

معنى التدريج ان لا يكون دفعةً لكن يسيرا يسيرا ;درج Tadrig bedeutet (betr. der Bewegung), daß sie allmählich vor sich geht. Hairabádi 33.

الحركة عبارة عن تدريجٍ واقعٍ فى الكون ;درج Bewegung ist eine Aufeinanderfolge von Phasen, die in dem räumlichen Sein stattfindet. Schirazi 251b.

خطّ غير قارّ متدرّج الأجْزاء فى الوجود ;درج eine (durch Bewegung entstehende) veränderliche Linie, deren Teile nacheinander auftreten. Schirazi 269b 7 unt.

أشياء متدرّجة الكون غير مستقرّة الذات كالحركة والزمان ;درج Dinge, die in aufeinander folgenden Phasen entstehen und verfließen und kein unveränderliches Bestehen haben, z. B. Bewegung und Zeit. Schirazi 308b unt.

اندراج Einordnung der praemissa minor particularis unter die praemissa maior universalis im Syllogismus. Rāzī 30,10.

الشىء التدريجىّ الوجودِ ;درج das Ding, das per reductionem (uneigentlich) in den Umfang und Begriff des Seins gehört. Schirazi 215b 4 unt.

الأمور التدريجيّةُ الحصولِ ;درج die in die Kategorie des allmählichen Aktuellwerdens fallenden Dinge. Schirazi 218b 17.

درّس على تصنيف seinem Unterrichte legte er eine Schrift zu Grunde.

درقات الماء Wasserspritzen. Schirazi 223b.

المدرِك فى درجةِ الوجودِ كالمدرَك ;درك Erkennender und Erkanntes stimmen in der Seinsstufe überein. Schirazi 342a Mitte.

الإدراك أعمّ من الإحساس ;درك والتخيّل والتعقّل das Erkennen im absoluten Sinne hat einen weiteren Umfang als die einzelnen Arten des sinnlichen, phantasiemäßigen und geistigen Erkennens. Schirazi 417a.

إدراك direktes geistiges Erkennen = Begriffsbildung auf Grund sinnlicher Wahrnehmung. Muhaṣṣal 3.

المدرَك دائما من جنس المدرِك ;درك Erkanntes und Erkennender stimmen im Genus überein; d. h. sind wesensverwandt. Schirazi 446a 14.

المدارك والمشاعر ;درك die Organe des Erkennens (مِدْرَك ; مُدْرَك Objekt مُدْرِك Subjekt des Erkennens). Schirazi 353b.

الإدراك بمعنى الإبْصَارِ روية ;درك الشىء من جميع جوانبه das allseitige Erfassen = das Erschauen. Rāzī 140 (Gl.).

نفى الإدراك عنه تعالى مدحٌ ;درك فالإدراك نَقْصٌ die Leugnung der sinnlichen Wahrnehmung (besond. der visio beatifica) betreffs Gottes bedeutet einen Vorzug, die sinnliche Wahrnehmung selbst also einen Mangel. Unter ادراك kann hier nur das sinnliche Erkennen verstanden werden, da das geistige immer einen Vorzug bedeutet. Rāzī 139.

الإدراكات بالتعقّل والتخيّل ;درك والإحساس Idrák bezeichnet also jede Art des Erkennens, nicht nur die Sinneswahrnehmung. Schirazi 187b.

إدراك direktes, unvermitteltes Erkennen. عِلم jedes, auch das deduzierte Erkennen. Masâïl 4, 5.

إدراك 1. geistiges Erkennen im allgemeinen (sowohl Begriff als auch Urteil). Igi II 3,3. 2. Sinnliche Wahrnehmung.

هذا المتدارِك حلّل هذا الرسم ;درك dieser Kritiker (Verbesserungssüchtige = مستدرك) analysierte die obige Definition ... Schirazi 304a unt.

المركوز فى مَدَارِك المتأخّرين ;درك das Feststehende in den Erkenntnissen der jüngeren Philosophen. Schirazi 421b 9.

الصورة الادراكيّة ;درك die mit (sinnlichem) Erkennen begabte Form (anima sensitiva). Schirazi 254a.

الإدراك عبارة عن وجودِ المدرَك ;درك للمدرِك Erkennen bedeutet, daß das Objekt dem Erkennenden anhaftet, in ihm existiert. Schirazi 419a unt.

ففى التقسيم إستِدراكٌ ;درك in der genannten Einteilung ist eine Tautologie enthalten (indem sie das Ding

mit der Ursache und mit der Wirkung als zwei verschiedene Dinge trennt, obwohl das Kausalverhältnis in beiden Fällen das gleiche ist). Igi III 36, 4.

المستدركة Anhänger des Naggár ± 750 in Rai um 1030.

درى; اللّا أَدْرِيّة Sophistenschule, die jeder Erkenntnis entgegenhielten: ich weiß es nicht. Rāzī 23.

درى; الدراية هى المعرفةُ الحاصلةُ بضربٍ من الحيلة وهو تقديمُ المقدَّمات واستعمالُ الرويّةِ das technisch-logisch erlangte Wissen. Schirazi 213b unt.

دست; تمّ الدست لنا die Überlegenheit, der Sieg („die Hand" pers.) ist auf unserer Seite. Rāzī 144.

دستورات لِصَنْعِهِ وبُرْنامجات لخلقهِ (die Archetypen, platonischen Ideen sind) Vorbilder für das göttliche Schaffen und Modelle für sein schöpferisches Wirken. Schirazi 113b 5.

دُعَاتُهُ die Verteidiger seiner Lehre. Munja 19.

الداعى, دَاعٍ der Behauptende, Vertreter einer Lehre, Disputator, Rufer im Streite.

دعو; الدعاية والشطارة List (Hinterlist) und Schlauheit. Isfaráïni 38a.

دَغْدغة Unruhe der Seele bei skeptischem Bedenken gegen die Sicherheit der Erkenntnis. Īgī I 143, 1.

دعو; العناصر المتداعيةُ الى الإنفكاك انما تبقى مجتمعة بقاهرٍ يجبرها die verschiedenen Elemente (im menschlichen Leibe) die zur Trennung voneinander hintreiben, werden nur durch die Seele zusammengehalten, die sie beherrscht und zwingt. Schirazi 433b 5.

دعويكم = (دَعْوَى) دعواكم euere Thesis. Schirazi 62 unt.

دعى; داعٍ ein Werber für eine Lehre resp. politische Partei.

دفع; المدافعة Abstoßungskraft. Igi V 200 passim.

دَفْعًا للتسلسل . . . um das Gegenargument einer sich ergebenden unendlichen Kette abzuweisen. Fanári z. Igi IV 52, 15.

دفع in die Höhe werfen. Schahrast. 38, 4 unt.

دفع; حوادث قارّة الوجود دَفْعِيّةُ الحصول zeitlich entstehende Dinge, die eine unveränderliche Existenz besitzen und in instanti entstehen. Schirazi 308b unt.

دفع; حدود الحركةِ واطرافُها الدَّفْعِيّةُ die Termini der Bewegung und ihre äußersten Grenzen die unteilbar sind, daher nur momentan existieren und in instanti entstehen und vergehen. Schirazi 252a 4 unt.

دفع; كان الحدوث دفعيّا بلا تدرّج plötzlich, ohne allmähliche Entwicklung. Schirazi 260a 10 unt.

إندفاع Widerlegung, Abweisung (passiv).

اندفع يَذْكر er begann zu reden.

دفق; الماء الدافق من الأنبوب (Beispiel für die Momentaneïtät des Seins). Das aus einem Rohre ausfließende Wasser scheint ein Individuum zu sein. Es besteht jedoch aus momentan verrinnenden Einheiten. Igi V 49.

دق; دقيقة ein gut überlegter, feinsinniger Gedanke. Schirazi 217b 5 unt.

دق؛ حرارة الدِقّ die Hitze der Schwindsucht. Schirazi 234 a.

دلّ؛ استدلال induktiver Beweis = دليل.

دلّ؛ ليس بأدلّ من عكسهِ dieses ist nicht beweiskräftiger als sein Gegenteil. Schirazi 326 a Gl.

دلّ؛ دلالة المطابقةِ Wort und Inhalt decken sich vollständig. دلالة التضمّن der besondere Inhalt ist wie ein Teil in der Bedeutung eines Wortes enthalten. دلالة الإلزام der besondere Inhalt läßt sich aus der allgemeinen Bedeutung ableiten. Suhrawardi 36.

دلّ؛ دلالةُ التطفّل die sekundäre („parasitäre") Art der Bedeutung eines Wortes, z. B. Dach bedeutet zugleich Mauer, weil diese für das Dach vorausgesetzt wird. Der Inhalt des Wortes „Mauer" liegt außerhalb des Begriffes Dach „wie der Parasit außerhalb einer Gruppe" كما ان الطّفَيْلى خارج عن الجماعةِ تابعٌ لهم. Suhrawardi 36.

دلّ؛ دلالة الحيطة die Bedeutung, die mit einem Dinge auch alles bezeichnet, was es enthält z. B. alle Teile. Suhrawardi 38.

دلالة الدليل على المدلول die Art und Weise, wie der Beweis die Thesis begründet. Rāzī 30 Mitte.

دليل ابتداء على Ansatz zu einem Beweise, der dartut, daß ... Rāzī 15.

دليل؛ طريق الدليل Induktion, die von Erfahrungstatsachen ausgeht, Indizienbeweis.

دليل = قياس Rechtsdeduktion.

دمج؛ اندماج الأجزاء وانتفاشها das sich Zusammendrängen der Atome und das sich Auftürmen derselben. Schirazi 227 b.

دهر؛ ان ابرقلس كان يقول بِدَهْرِ هذا العالم وأنّه باقٍ لا يدثر Empedokles lehrte: Diese Welt ist ewig und unvergänglich (دهر = Ewigkeit). Schirazi 302 b unt. القول بدهر هذا العالم die Lehre von der Ewigkeit dieser Welt. (أنّ صورة العالم بَاقِيَةٌ غَيْرُ دَاثِرة). Schirazi 303 a 17.

دهر؛ الصورة الدَّهْرِيّة (Gegens. الصورة الزمانيّة) die ewige, vom Himmel her (als platonische Idee) wirkende Wesensform. Lahigi 112 b Gl.

دهر؛ أبدَ الدَّهْرِ والدَّيْهور = مبالغة. ديهور .فى الدهر (Suhrawardi 545 2×) ist wohl keine Verschreibung von دهور sondern eine absichtlich gebildete Spielform dazu, um das Geheimnisvolle der Ewigkeit auszudrücken.

دهر؛ فى وِعاء الدهر die Zeit befindet sich in dem „Gefäße" des aevum (das ambit omne tempus — Thomas). الدهر وعاء الممكِنات. Abhari 21 Gl.

دوان بخش der aktive Intellekt (der eilig Gehende). العقل الفَعّال (dewān Partz. v. دويدن laufen). Schirazi 463 a 5.

دور؛ المحال من الدور ما يكون جهةُ الافتقار فى الطرفين واحدةً die unmögliche Kreisbewegung im Denken besteht nur dann, wenn die formelle Hinsicht der Hinordnung (z. B. der Materie zur Wesensform und umgekehrt) dieselbe ist. Schirazi 262 a 6.

دور؛ يدور معه es ist gleichbedeutend mit ihm. الوحدةُ رفيقُ الوجودِ تدورُ معه حيثما دار اذْ هما متساويان فى الصدق على الأشياء die Einheit

ist konvertibel mit dem Sein und bezeichnet dasselbe (auf dasselbe anwendbar) in ihrem ganzen Umkreise; denn sie stehen sich in der Prädikation von den Dingen gleich (besitzen denselben Umfang). Schirazi 115b unt.

يدور معه beständig verbunden sein mit z. B. سبب يدور مع البديهى eine Ursache, die beständig mit dem evidenten Erkennen verbunden ist (wie eine adaequate äußere Ursache). Sijalkutī zu Īgī I 95, 5.

الدوران معناه التلازُم وجودًا وعَدَمًا ;دور die innere Konsequenz zwischen Grund und Folge im Analogieschluß, die in Sein und Nichtsein untrennbar verbunden sind. Suhrawardi 127 Gl.

دَوَران الشىء مع الشىء وجودًا وعَدَمًا ein Ding ist mit dem andern (auf Grund innerer Notwendigkeit) sowohl im Sein als auch im Nichtsein verbunden. Die Peripherieen beider decken sich. Suhrawardi 127.

دوران الحُكم مع كلّ الشرائط وجودًا وعدمًا diese Gesetzmäßigkeit hat gleichzeitig mit allen Bedingungen (auf dem genannten Gebiete der Kontingenz), Gültigkeit in Sein und Nichtsein. Suhrawardi 127.

دورُ معيّةٍ ein reziprokes Verhältnis (das keinen circulus vitiosus bedeutet). Igi V 43, 12.

دُورُ معيّةٍ gleichzeitiger circulus (das reziproke Verhältnis, z. B. von zwei Steinen, die sich aufeinander stützen). Igi IV 200 7.

دور المعيّة ein circulus, dessen Glieder sich parallel stehen (nicht wie Ursache und Wirkung abhängig sind). Fanari z. Igi V 43, 2 unt. (شرط فيه أن يكونا الطرفان فى مرتبةٍ واحدةٍ auf derselben Seinsstufe stehend).

الدَّوَران ;دور Ausdehnung einer Gesetzmäßigkeit auf einen ganzen Bereich (sodaß sie in demselben „umherkreist" „sich hin und her bewegt" vgl. die Termini الطرد والعكس die dasselbe bedeuten) — Terminus der jüngeren Schule. Suhrawardi 127.

عِلِيّة المَدَار للدّائِر ;دور der Bereich (مَدَار), in dem ein Prinzip Geltung hat (gleichsam in ihm „kreisend", sich überallhin bewegend) verhält sich wie eine Ursache zu der Wahrheit jenes Prinzipes, z. B. der Bereich alles Kontingenten ist die Ursache für das zeitliche Geschaffensein, die in diesem Bereiche geltende („kreisende") Bestimmung und Gesetzmäßigkeit. Suhrawardi 127.

الدَّوَران لا يفيد الّا الظنّ الضعيفَ ;دور die Koinzidenz zweier Ereignisse verleiht uns nur eine schwache Vermutung (betreffs des Kausalverhältnisses. Aus der Gleichzeitigkeit ergibt sich nicht das propter hoc). Rāzī 153.

هذا دَائِرٌ معهما على السواء ;دور dieses trifft beide in gleicher Weise — haftet beiden in gleicher Weise an. Rāzī 118 (Gl. Tusis).

على وجهٍ غير دائرٍ دَوْرًا مستحيلا ;دور in einer Weise, die sich nicht in einem circulus vitiosus bewegt. Suhrawardi 131 Gl.

الترديد غير دَائِرٍ بين النفى والإثْبات ;دور die Opposition hat nicht

nur bei Affirmation und Negation (der kontradiktorischen Opposition) sondern auch auf anderen Gebieten Gültigkeit. Ihr Bereich, in dem sie frei umhergeht („kreist“), ist nicht nur die Kontradiktion. Suhrawardi 127.

دَوْر circulus vitiosus.

دور; حكماء الدَّورةِ الاسلاميّةِ die Gelehrten der Periode des Islam. Schirazi 192b unt.

دار العملِ والتحصيلِ das Diesseits, in dem man noch wirken und sich vervollkommnen kann. دار العُقْبَى والجزاء والتكميل das Jenseits (Ort der Vergeltung und Vollendung). Schirazi 483b.

دار الأضداد die sublunarische Welt, deren Geschehnisse sich immer zwischen zwei konträren Extremen abspielen. Daher ihre Vergänglichkeit. Die unvergängliche Welt der Sphären ist frei von Kontraria. Schirazi 484a unt.

دوس; الحوافر التى تجرى مَجْرَى الديوسِ die Hufe, die die Funktion der Füße (Tatzen) vertreten. Schirazi 320b 8.

دول; الكُتُب المتداولة die bekannten, in aller Hände befindlichen Bücher. Schirazi 255b.

دوم; عدم احتمالِ المادّةِ الدَّيْمومةَ الشخصيّةَ die Lehre: Die Materie kann in ihren Individuen nicht ewig dauern (nur in ihren Spezies). Schirazi 297b.

دوم; دَائِمِىّ von Natur ewig dauernd. Sijalkúti zu Igi I 244.

دِيصان Bardesanes neben زرَادُشت (Zoroaster) بوداسف (Buddha) مَانِى مَزْدك مَرْقيون (Markion) genannt.

الدَّيْصانيّة Anhänger des Bardesanes, als Zoroastrianer bezeichnet. Bagdadi 135b.

ديمقراطيس Demokrit. Rāzī 84.

ذا; verkürzt ذ. فماذ ظن كثير من العوامّ was denken denn viele Ungebildete. Schirazi 382b 11.

ذعن IV zugeben. لا يتمّ ذلك إلّا بأن يُذْعَن أنّ dieses ist nur dann vollständig widerspruchslos, wenn man zugibt, daß ... Schirazi 314b unt.

ذعن; konzedieren أَذْعن = سلّم لا يذعن المقدَّمةَ الحدسيّةَ بل انّما يمنعها er konzediert nicht die auf einer reinen Supposition beruhende Prämisse, sondern leugnet sie ganz entschieden (انما). Schirazi 126a 9.

ذعن; الإذعان اليقينىّ die sichere Lehre. Schirazi 487a 12.

إِذْعان Gefolgschaft, Summe der Anhänger. Murtaḍa 45.

ذكر ذنبا sich einer Sünde nach der Bekehrung wieder zuwenden. Murtaḍa 42b Mitte.

ذكىّ von schneller Erinnerung.

ذكى; الذكاء هو شدّةُ الحدس intensiver Scharfsinn. Schirazi 214a Mitte.

ذمّ; هذا على ذمّة العلم الإلهى dieses liegt der Metaphysik ob. Schirazi 266b.

الذِمّيّة Anhänger der Lehre, daß die Intention zu sündigen schon die Strafe für diese Sünde nach sich ziehe (Lehre des abu Háschim 933*). Bagdádi 73a 3 unt.

ذنب; تذنيب Ergänzung, Korollarium. Schirazi 230b.

تقدّر الذّهاب والاتّصال ;ذهب die quantitative Bestimmung der Entfernung und continuierlichen Ausdehnung, ما لم يتعيّن ذهاب قدر التمادى solange nicht die Größe, (die Strecke) des Maßes der Ausdehnung bestimmt angegeben ist. Schirazi 265a unt.

ذهنيّات الأمور المحسوسة die Begriffe, die man aus den sinnlichen Dingen abstrahiert. Schirazi 258b 9.

القول ببقاء الجُزْء المائىّ ;ذوب والهوائىّ فى المذابات حال ذوبانها مما يصادمه الوجدان daß die Wesensformen des Wassers und der Luft in den flüssig gewordenen Metallen bestehen bleiben, widerlegt die Empirie. Schirazi 318a.

ذوت (ذات) ;انّ لنا شَيْئَيْن نتجوهر ونتذوّت باحدهما وهو النُّطُقُ ونكتب بالآخَر وهو صناعةُ الكتابةِ wir besitzen zwei (verschiedene) Dinge. Durch das eine erhalten wir unsere Substanz und unser Wesen, nämlich das rationale (die differentia specifica), durch das andere üben wir die Kunst des Schreibens aus, das Akzidens der Kunstfertigkeit. Schirazi 133b oben.

تذوّتت الماهيّة ذاتًا واحدةً ;ذوت مُشارًا اليها die Wesenheit konstituiert sich als eine einzige Substanz, die Objekt des Hinweises (als dieses da; Kennzeichen des Individuums) ist. Schirazi 358a.

ذات يدهِ Vermögen, Besitz.

تقدُّم مجموع المادّةِ والصورةِ ;ذات على الماهيّة ذاتًا لا تصوّرًا das Kompositum von materia prima und forma substantialis ist dem realen Bestande (dem wirklichen Wesen im Werden), nicht der logischen Begriffsordnung nach früher als die Wesenheit (die aus jenen Teilen zusammengesetzt wird, indem sie jedoch begrifflich mit ihnen identisch ist, also nicht als etwas Späteres aufgefaßt werden kann). Fanari z. Igi IV 106, 10 unt.

الذوات تُستعمل فى مقابلةِ ;ذات الاحوال der Ausdruck Substanz (nicht Wesenheit) wird im Gegensatz zu den Modi gebraucht. Fanari z. Igi IV 200, 1 unt.

ذات Individuum und auch Wesenheit الذوات = الهويّات والماهيّات Igi II 198f.

انّ هذه الالفاظ الثلاثة يعنى ;ذات الذات والماهيّة والحقيقة تُستعمل بلا اعتبارِ فرقٍ بينها diese drei Bezeichnungen des Wesens sind gleichbedeutend. Kuschgi 38a.

ذوات الأربعة Vierfüßler.

ذاتًا وصِفاتًا (statt صفات oder صِفَةً) bezüglich des Wesens (der Substanz) und der Eigenschaften. Schirazi passim.

ذاتىّ substanziell = القائم بذاته. Schirazi zu Suhraw. 283.

الحكمة الذوقيّة ;ذوق die platonische Philosophie.

الإحتمالات العقليّة دون ;ذوق المقامات الذَّوْقيّة durch den klaren Verstand erkannte Möglichkeiten, keine auf rein subjektiver Intuition (Imagination) beruhenden Momente. Schirazi 79.

ذُوّاق المتألّهين ;ذوق die feinen Denker unter den Theologen (Metaphysikern). Schirazi 278a.

ذوق intuitive Erkenntnis. بطريق النظر ضدُّهُ بطريق الذَّوْقِ والوِجْدانِ durch deduzierende Spekulation — Gegensatz: durch Intuition und inneres Erleben. Schirazi 453a 22.

ذوق; الجامعون بين الذوق والبرهان Mystiker, die die mystische Intuition und den demonstrativen Beweis der Philosophen zugleich pflegen und anerkennen. Schirazi 487a 12.

ذوق; اذواق المتالّهين die mystisch-intuitiv Denkenden unter den Theologen. Schirazi 15 (Gl.).

ذوق; النظر الحكمىّ والذوق العرفانىّ sowohl die philosophische Spekulation (Deduktion) als auch die mystische Intuition. Suhrawardi 355.

ذوق; الحِكْمة الذوقيّةُ هى مُعايَنةُ المجرَّداتِ واحوالِها العقليّةِ die mystische (nichtargumentierende, sondern visionär erschauende) Philosophie. Suhrawardi 15.

ذوق; أصحاب المكاشَفةِ الذوقيّة die Mystiker, die ihre Theorien nicht auf demonstrative Beweise, sondern ein inneres Schauen und subjektives Überzeugtsein gründen. Schirazi 349b 6.

ذَوْقيّات العلّةِ die mystisch-philosophischen Erörterungen über die Ursache. Schirazi 509a (Gl.).

رأس المخروطِ الشُّعاعىّ die Spitze des Sehkegels.

رأس; هويّات مُتَرَأّسَة اى أمور مستقلّة (مترئسة) selbständige Dinge. Schirazi 10, 7 unt.

رأس; برأسه für sich genommen (= بنفسه). Murtada 37a 5 unt et passim.

رأس; قسم برأْسِهِ ein selbständiger Teil. Kuschgi 22b.

رأس; الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر يسمَّيان بالطَّرَفَيْن والرَّأْسَيْن terminus maior und minor heißen die beiden termini und Köpfe des Syllogismus. Suhrawardi 98.

رأس; الهوهو ينعكس رأسًا برأسٍ das Identische wird direkt (per se) konvertiert. Suhrawardi 299.

راى; رُؤْيَة الله من غير تشبيه ولا تعطيل Anschauung Gottes, ohne daß einerseits anthropomorphe, anderseits rationalistische Ansichten (Leugnung der Eigenschaften) zur Erläuterung aufgestellt werden.

رأى; المرائى والعنوانات (Plur. von مَرْئِيّ gesehen) Zeichen, Kennzeichen. Schirazi 282a 8.

رأى; مِرْآتيّة die Bestimmung, Spiegel zu sein (die Gott in Beziehung auf die Geschöpfe und den Geschöpfen in Beziehung auf Gott zukommt). Schirazi, passim.

رأى; الرأى هو إجالةُ الخاطِرِ فى المقدَّمات التى يُرجَى منها إنتاجُ المطلوب وقد يُقال للقضيّةِ المنتَجةِ من الرأى رَأْىٌ والرأى للفكرةِ كالآلةِ للصانع Suchen nach Erkenntnis in den Prämissen. ولهذا قيل ايّاك والرأى الفطير. Schirazi 214b.

ربّ; مربوب — مملوك willenloser Knecht Gottes. Murtada 14a.

ربّ النوع die platonische Idee einer

Art der materiellen Dinge „Gott der Art“ gen. Igi III 32 nach Suhrawardi.

ربّ; العالِم الربّانىّ der Metaphysiker. وأمّا البرهان عليه فضمانُهُ على ذِمّةِ العالِمِ الربّانىّ der Beweis für dieses Prinzip (Schirazi 303b Mitte) liegt dem Metaphysiker ob.

ربّ الصنم der Engel, der einer einzelnen Spezies von Tieren vorsteht und sie leitet. (Inhaltlich und formell ist er die platonische Idee dieser Spezies.) Schirazi 466b 14.

ربط; الوجود الرابطىّ das materielle Dasein der Seele, in dem sie mit dem Körper verbunden ist. Schirazi 489b 5.

ربط; جِهةٌ ارتباطيّةٍ die Beziehung des Verbundenseins (im Kontinuum). Schirazi 277a unt.

ربع; (der Hypotenuse) يكون مربّع قطر المربّع، مُسَاوِيًا لِضِعْفِ مربّع ضلعهِ der pythagoräische Lehrsatz. Schirazi 243a 1.

ربع; الاربعة مطالب (sic!) die vier Fragen: Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes und Weltschöpfung.

المربّعيّة Eigenschaft quadratisch zu sein. Avicenna Met. III 5.

ربع; الرياضة الأَرْبَعِينِيّة die vierzigtägige Fastenzeit. Suhrawardi 561.

رتب; ترتّب على = صدر من لَوْتوقّف إدراكُ الكلّيّات على استحالةِ النفسِ الى درجةِ العقل لم يترتّب على النفس قبل ذلك würde das Erkennen der Universalia voraussetzen, daß die (menschliche) Seele sich zur Seinsstufe des Verstandes fortentwickelt hätte, dann könnte vor Abschluß dieser Entwicklung jenes Erkennen nicht „aus der Seele (wie aus einem Fundamente) hervorgehen“; d. h. von ihr bewirkt werden. Schirazi 313b 6.

رتب; مرتبةُ الجمع (Gott, pantheistisch aufgefaßt als das Sein in dem alle Dinge enthalten sind (auch حقيقة الحقائق حضرة أحديّةِ الجمعِ und حضرة الواحديّةِ genannt). Schirazi 147b 12.

رتب; مترتّبا أو متكافِئًا indem das Wirkliche systematisch geordnet ist (in Über- und Unterordnung) oder (Gegensatz) indem es sich in seinen Teilen reziprok (gleichwertig ohne Unterordnung) verhält. Schirazi 325b Mitte.

رتب; برهان الترتّب eine Kette von Ursachen per se (علل مترتّبة) kann nicht unendlich sein, quia infinitum non transitur (— Gottesbeweis). Schirazi 126a unt.

يترتّب وجود العلّةِ على وجود هذا المعلول die Existenz der Ursache würde die Existenz dieser Wirkung voraussetzen. Masâïl 52, 2 unt.

رجح; ترجيح بلا مرجّح eine Wirkung ohne Ursache (ursachloses Hervortreten eines Dinges). Schirazi passim.

تَرَجُّح ursachloses Emportauchen einer der beiden kontradiktorischen Möglichkeiten (sein oder nichtsein) aus dem Nichtsein.

رجح; ترجّح das selbsttätig (ursachlos, von selbst) vor sich gehende Überwiegen einer der beiden Wagschalen des Möglichen (Sein oder Nichtsein eines Dinges).

رجع؛ الترجّح بلا مرجّح بَاطِلٌ das Hervortreten aus der Indifferenz (zum Sein und Nichtsein), ohne Einwirkung eines ausschlaggebenden Prinzipes (das die Wagschale des Seins überwiegen läßt) ist undenkbar (wie ein ursachloses Werden). Schirazi 325b Gl.

رجاع؛ ترجّح المرجوحِ بلا سبب das ursachlose Geschehen (Hervortreten des Möglichen). Lahigi 60b oben.

ترجّحات الحوادث die Arten des Auftretens zeitlich entstehender Dinge. Fanari z. Igi III 144, 6 unt.

رجع؛ الرجوع الصعودىّ على العكس من الترتيب الاوّل الصدورىّ النزولىّ die Rückkehr der Geschöpfe zu Gott, die vom Niedrigsten zum Höchsten aufsteigend verläuft, erfolgt in umgekehrter Richtung als die erste Entwicklung, die von Gott ausgehend bis zum Niedrigsten herabsteigt (indem zuerst die Geisterwelt, dann die Seelen der Himmel, dann deren Körper und die sublunarische Welt erschaffen werden). Schirazi 307b Mitte.

رجع؛ الإسترجاع والتذكّر die Erinnerung (ins Bewußtsein zurückrufen). Schirazi 473b unt.

رجع؛ يقول بالرّجْعة er lehrt die Wiederkehr eines gestorbenen Imams als Parakleten, Welterlöser.

رجع؛ الرجوع الى الوِجْدان die Berufung auf das Selbstbewußtsein (die Inhalte unseres Innenlebens). Kuschgi 3a.

رجع؛ إذا راجع عقلَهُ wenn er wieder zur Selbstbesinnung kommt; — wenn er klar überlegt. Lahigi 12a unt.

مَرْجَعٌ Bedeutung eines Terminus, die sich durch lange Auseinandersetzung ergibt (resultierende Bedeut.) und die eventuell identisch ist mit einer als Ausgangspunkt der Auseinandersetzung angenommenen.

راجعا الى gleichbedeutend mit. Dictionary S. 1059 Z. 2 unt.

راجَعَهُ er kehrte zu ihm zurück.

رجل؛ الرجوليّة die Männlichkeit, Mannesalter (das Kindesalter الطفوليّة). Schirazi 274b.

الرجوليّة die Männlichkeit (Gegens. الأنوثيّة die Weiblichkeit). Fanari z. Igi IV 35, 6 unt.

رجل؛ مِرْجَل اى قِدْر من نُحاسٍ großer Kessel aus Kupfer (Messing). Igi V 114, 2 (Komm. des Gurgani).

رجو؛ اللذّة المرجوّة الحصول die erhoffte Lust (Gegenstand der Phantasie). Schirazi 236b.

رحل؛ تَرَاحَلَ Flächen eines Körpers liegen aufeinanger, sich deckend (wie ein Sattel auf dem Kamel — رَحْل). Murtada 22b 2.

رخو؛ المبدء دائمُ الفَيْض فلا يتراخى فَيْضُهُ الّا لِعَدَم صلوحِ القابلِ da das erste Prinzip die Emanation beständig ausströmen läßt, tritt in derselben nur deshalb eine Verzögerung ein, weil eventuell das aufnehmende Prinzip nicht geeignet ist. Schirazi 447a 12.

رخو؛ التراخى ، تَرَاخٍ zeitlicher Zwischenraum, Pause, Zwischenzeit zwischen zwei Zeitpunkten. Masail 30, 1 unt.

رخو؛ تراخٍ Nachlassen an Intensität

(der Helligkeit, der Farbe, der Kraftanstrengung usw.).

تردُّد المستحيل فى الكون والفساد ;ردّ das Hin- und Herschwenken des sich verändernden zwischen Entstehen und Vergehen. Schirázi 300a Mitte.

ردّ; الشكّ = التردّد der Zweifel. Lahígi 15b.

ردّ; بلا تردُّد ohne zu zweifeln.

ردّ; القول الّذى لا مَرَدَّ له هو أن die unwiderlegliche Lehre lautet. Schirazi 296b Mitte.

رد; الترديد الذى لا يكون بين المتناقضَيْن die „Opposition", die nicht zwischen zwei kontradiktorischen Gegensätzen herrscht, sondern deren Teile sich nicht ausschließen, im Analogieschlusse: die Aufzählung der Möglichkeiten, die zur Begründung in Frage kommen. Suhrawardi 127.

ردّ; الترديد بين النفى والإثبات die Opposition zwischen Verneinung und Bejahung. Īgī I 148, 2.

الترديد die erstmals gegebene Einteilung einer Materie (die noch problematisch ist). Gurgani definitiones S. 83 z. 12.

ردّ; المردَّد فيه das Objekt resp. Substrat der Opposition. Īgī I 154, 5.

رَدَّدَ قَوْلَهُ فى er schwankte hin und her in seiner Lehre zwischen . . . . Schahrast 67, 5.

ردّ; ارتدّ = أَلْحَدَ er fiel vom Glauben des Islam ab.

ردف; الأسماء المترادفة die Homonyma z. B. الليث والأسد. Suhrawardi 50.

المترادفان zwei konvertierbare Begriffe wie unum und ens Mensch und animal rationale. Gurgani S. 231, 15.

ردف; لفظان مترادفان لمعنًى واحدٍ zwei Synonyma. Schirazi 397a unt.

الرزاميّة Sekte der Imamiten Ḥululija, (die die Lehre des حلول, der Inkarnation Gottes aufstellen).

رسخ Wandern der menschlichen Seele in einen leblosen Körper (vgl. نسخ). Schirazi 463b.

رسل; مُرْسَل weitschweifig, unzusammenhängend, unbestimmt ausgedehnt. Sijalkuti z. Igi V 166, 13.

رسل; وَحْدة مَرْسَلة هى الّتى يمكن فيها اتّحادُ المختلفاتِ eine weiter gefaßte Einheit ist eine solche, in der wesensverschiedene Dinge Platz haben können (wie innerhalb eines Genus). Schirazi 193b 3.

رسل; مُحيطات لا مُرْسَلات allgemeine (aber in ganz bestimmten Umrissen sich bewegende) nicht indeterminierte Urteile. Suhrawardi 84 Gl.

رسل; كالوحدة المُبْهَمة المُرْسَلة wie die unbestimmte Einheit. Schirazi 398b.

رسل; قول الطبيعة المرسلة على أفرادِها بالأَوْلويّة او الأقدميّة die Prädikation einer (universellen) Natur, die sich über viele Einzeldinge ausdehnt, in analoger Weise von ihren Individuen (secundum prius et posterius). Schirazi 104b.

رسل; الترسيل Abhandlungen schreiben. Suhrawardi 30.

رسل; الإطلاق واللّا بِشَرْطِيّة والإرْسال die Indeterminiertheit, Unbedingtheit. Schirazi 397a.

رسل; حقيقةُ الوجودِ بشرطِ الإرْسال das Wesen des Seins unter der Be-

dingung der Uneingeschränktheit (durch Determinationen). Schirazi 324a Gl.

مُرْسَل weitschweifig. Masáil; oft.

رسم; علم المجرّدات حضورىّ لا ارتسامىّ das Erkennen der Engel ist ein in ihnen immer präsentes, kein solches, das sich von außen in ihren Geist einzeichnet. Fanari z. Igi VI 36.

رسم; مَرْسَم System (Skizzierung) مَرَاسِم الفلاسفة. Abhari Titel.

رَسْم; Persönlichkeit, Geist روّح الله رَسْمَهُ = قدّس سِرَّهُ = قدّس روحَهُ = نوّر مَرْقَدَهُ = Gott habe ihn selig. Suhrawardi 77 Gl.

رسم; الجمهور من المرتسمين die große Menge der oberflächlichen Philosophen (die sich mit رسوم descriptiones der Dinge begnügen, ohne in das eigentlichs Wesen derselben einzudringen). Schirazi 407b unt.

رَشّىّ die Eigenschaft besitzend, etwas benetzen zu können. Igi I 143, 11.

رشح; كلّ كمالٍ إن كان فى غير الله يكون مترشّحًا عنه فائضًا من لَدُنه alle Vollkommenheit ist in außergöttlichen Dingen (nicht per se, wesenhaft, sondern nur) von Gott partizipiert enthalten. Schirazi 31, 15.

رشح; كونُ الشىء رَشحىّ الوجودِ ظِلّىّ التجوهرِ استنادىّ الحقيقةِ تعلّقىّ الذاتِ der Umstand, daß das geschöpfliche Ding das Dasein in sich eindringen („einsickern") läßt (indem es von Gott emaniert) nur eine sekundäre („schattenhafte") Substanzialität besitzt, in seinem realen Wesen auf eine Wirkursache zurückgeht und mit seinem Selbst an einen anderen (die Materie) gekettet ist. Schirazi 29, 10.

رشحٌ وفيض Emanation (z. B. des Seins aus Gott). Schirazi 62, 23.

رشح; جميع الموجودات بحَسَبِ مَوْجوديّتها رَشَحاتٌ وفيوضٌ ورقائقُ للوجود الإلهىّ وتجلّياتٌ وشُؤوناتٌ للحقّ الصَّمَدىّ Formulierung der Emanationslehre mit Übergang in den Pantheismus. Schirazi 93, 22.

الرَّشيديّة Sekte der عجارد — Sezessionisten.

رشم; ذهنك كقابل رشمٍ من طوابع جسمانيّة dein Geist verhält sich wie ein aufnehmendes Prinzip, das von körperlichen, einwirkenden Reizen einen Einfluß aufnimmt. Schirazi 107a unt.

رضّ; لو كانت مستديرة لم تتراضّ wären diese Figuren kreisförmig, dann würden sie nichts Überschüssiges (über eine gedachte Peripherie) enthalten. Schirazi 473b 12.

رضى; الترضية عن المشائخ Billigung der Handlungen der ersten Kalifen, die den nach Lehre der Schia einzig rechtmäßigen Kalifen verdrängt hatten. Murtaḍa 7b.

ترعرع im zarten Knabenalter sein zwischen طفل und شابّ. Razi 20.

رعى; رعاية الشرائط die Beobachtung der Regeln (z. B. des Syllogismus). Igi 206, 1.

رعى; يُرَاعَى es ist zu beachten, darf nicht übersehen werden. Masaïl 76.

رعى; راعى ه bei einer Argumentation etwas als zuletzt intendiertes Ziel im

Auge behalten. Sijalkúti zu Igi III 50, 12 unt.

منك الرَهَبُوت واليك الرغبوت ;رغب von Dir, o Gott, geht die heilige Furcht aus und zu Dir wendet sich das innige Verlangen. Suhrawardi 2.

الأُرْغَنُونات والموسيقارات ;رغن Orgeln und Musikinstrumente. Schirazi 482b Mitte. (organa!).

لكلّ نفسٍ منفوسةٍ رَقِيقَةٌ من ;رقّ حقيقةِ الكُلِّيّةِ jedes beseelte Wesen besitzt eine innerste Wesenheit, die aus dem realen Wesen der Universalwelt (der himmlischen Geister) entnommen ist. Schirazi 230a unt.

الرقيقة هى الحقيقة بِحُكْمِ ;رقّ الإتّصال unter Rakika (das innerste, unkörperliche Wesen) versteht man die eigentliche reale Wesenheit, insofern sie sich (mit der sublunarischen Materie) verbindet. Schirazi 230a Mitte.

المراقبة ;رقب die mystische Betrachtung.

رقيب ضدّه حبيب Feind und Freund. Fanari z. Igi IV 72.

فى غايةِ الركّـةِ والسقوطِ ;ركّ (eine Lehre ist) durchaus unzusammenhängend und hinfällig. Suhrawardi 269.

الإدراك المركَّب ;ركب das Erkennen eines Dinges begleitet von dem Selbstbewußtsein dieses Erkenntnisaktes (Gegens. الإدراك البسيط das Erkennen eines Gegenstandes). Schirazi 26 unt.

بِهَل المركَّبة يُسْئَل عن ;ركب التصديق المركَّب auf die zusammengesetzte Frage (ob ein Prädikat einem Subjekte zukomme) antwortet man mit einer zusammengesetzten Aussage. Kuschgi 14b 6.

تركيب العددِ كونه بحيث ;ركب يعدّهُ غيرُ الواحدِ أيضا zusammengesetzt sind solche Zahlen, die (abgesehen von der Eins) auch noch durch andere Zahlen teilbar sind. Igi IV 38 (Gl. Fanaris).

المرتكزات فى العقل ;ركز die in der Natur des Geistes liegenden Ideen (ideae innatae). Schirazi 6.

كلماته المرموزة ;رمز seine rätselhaften, dunklen Worte. Schirazi 301b Mitte.

ركن Seite einer mathematischen Figur.

العمل بالأرْكان ;ركن das Ausüben der Hauptpflichten des Muslim. Razi 174.

الارهاص والكرامات ;رهص stehen als Scheinwunder, auffällige Naturerscheinungen, mira, den miracula, den eigentlichen Wundern gegenüber. Razi 151. Tusi: الارهاص أحْداث مُعْجِزات تدلّ على بعثته stellt es nach den صحاح mit Wunder gleich. l. c. Gl.

الرَهَنِيّة Dualisten, die die zoroastrische Lehre vom Lichte und der Finsternis d. h. dem Leben und Tode vertreten.

الروح الكلّىّ الإنسانىّ المسمّى بروح القدس والعقل الفعّال der universelle menschliche Geist d. h. der hl. Geist, der aktive Intellekt. Schirazi 482b 4.

تراويح ;ترويح Ruhegebete im Ramaḍán.

التحريك الإرادىّ ;رود motus voluntarius des Tieres, nicht die freie (اختيارىّ) Handlung des Menschen. Schirazi 257b.

روزن؛ فعساك تنفتح لك رَوْزنةٌ الى عالَم الملكوت vielleicht wird dir ein Ausblick (Fenster) auf die Welt des Himmelreiches eröffnet werden. Schirazi 505 a 4.

روزن؛ روازن die Orte, zu denen die Tierseelen nach dem Tode gelangen und durch die sie sich numerisch unterscheiden. Werden die روازن vernichtet, dann verschwinden die unterscheidenden Momente der einzelnen Seelen, und alle bilden eine einzige Einheit, die des Geistes (der platonischen Idee), die ihrer Art vorsteht. Schirazi 497 b 12 unt.

روض؛ راض نَفْسَه er bildete seinen Geist aus.

روغ؛ من جُمْلة المراوَغات اى الحِيَل المغالطيّة Sophistereien. Suhrawardi 250.

روق؛ الرواقيون Akademiker, Platos Schule (nicht nur die Stoiker).

روق؛ أفلاطون الإلهىّ وشيعة المشهورين بالرواقيّين ومَن يحذو حذوَهم وسلك منهاجَهُم الشيخ الشهيد السُهْرَوَردىّ Plato, die Akademiker und ihr Anhänger Suhrawardi (1191 *). Schirazi 264 b 8 unt.

روق؛ الرواقيون die Akademiker (nicht die Stoiker). Schirazi 253 b 9 unt. ff.; 290 a 4; 487 a (stellen die Ideenlehre auf).

الرَوَنْديّة Partei, die das Kalifat des Abbás als Nachfolger des Propheten behauptete. Bagdadi 133 a.

الروندية eine Gruppe der extremen Sezessionsten (Rawāfiḍ), die die Inkarnation Gottes und die Seelenwanderung lehrten.

ريّ Sättigung durch Trank, (Stillung d. Durstes) شبع Sättigung durch feste Speisen.

رياء؛ الحسد والرياء والجحود للحقّ Neid, Heuchelei und Verstocktheit. Schirazi 480 b 1 unt. (zu رأى).

رياء؛ بطرا ورِيَاءً (auch رِئاءً) aus Dreistigkeit und Heuchelei. Schirazi 132 b, 27.

ريح Wind (wird als Masculinum behandelt). Schirazi 470 a et passim.

ريق؛ على الريق nüchtern. Harúṣi 154.

زبد الماء Wasserschaum. Schirazi 228 b.

زخرف؛ التعلّق بالزخارف das Haften an den Eitelkeiten der Welt. Schirazi 1.

الزُراريّة Sekte der Imamija.

زَعْفرانيّة Anhänger des Naggâr 750 in Rai um 1030.

زعم فَهْمَهُ er gab vor, es zu verstehen.

زلزل؛ فى كلامه امور متزلزلة in seiner Ausführung sind Dinge, die nicht fest stehen, der Kritik nicht standhalten. Schirazi 304 b.

زمّ؛ زِمام die Summe der Möglichkeiten, nach denen man die Buchstaben eines Wortes umstellen kann (s. كسر, — تكسير) heißt Zügel. Haruṣi 164.

زمزمة Verehrung des Feuers (durch die Magier). Schahrast 187, 7 unt.

زمن؛ الزمان كأنّه شىء بين صرافةِ القوّةِ ومُحوضَةِ الفعلِ die Zeit ist gleichsam ein Mittelding zwischen reiner Potenzialität und reiner Aktualität. Schirazi 168 a 9.

زمن؛ الزمان من العوارض التحليليّة die Zeit gehört zu den logischen (auf logischer Analyse beruhenden)

Akzidenzien (der Bewegung). Schirazi 170b 3.

الزَّوْجيّة Eigenschaft, eine gerade Zahl zu sein. Avicenna Met. III. 9.

زوج; مزدوج الحقيقة من وجودٍ وعدمٍ aus Sein und Nichtsein in der Wesenheit zusammengesetzt. Schirazi 405a 4.

زوج; المراتب الفرديّة والزوجيّة die ungeraden und geraden Zahlen (auch الافراد والازواج). Lahigi 145b.

زوج; المزدوج من صفات كلٍّ منهما die mittlere Qualität, die aus den Eigenschaften jeder der beiden Komponenten des Kompositum „gepaart" gemischt ist. Schirazi 272b 1 unt.

زور; صاحب الزَّوراء Dauwâni, Verfasser des Buches „der Tigris (bei Bagdad)" (die krumme). „Der Gedanke zur Abfassung ist ihm unweit des Tigris bei Bagdad durch Erscheinen Alis im Traume gekommen". Schirazi 81, 1. Ahlwardt, Katalog No. 3223.

زول; بعيد عن المزاوَلة die Wirkungsart der geistigen Substanzen ist weit entfernt von dem sich Abmühen und Abplagen. Sie sind wie die Zweckursache, die nur durch das Verlangen nach sich andere bewegt. Schirazi 289b.

زول; يكون اللهُ مع كلّ شيء لا بمزاولةٍ ولا بمداخلةٍ Gott ist gleichzeitig mit jedem Dinge, ohne sich jedoch mit ihm abzumühen und in dasselbe einzudringen. Schirazi 171a 8 unt.

زوى; زاوية الشُّعاع بين الشعاع الممتدّ والسَّطح الصقيل Strahlenwinkel zwischen dem gradlinigen Strahle und der spiegelnden Fläche.

الزاوية المُحَاذية der Ausfallswinkel, der dem Einfallswinkel gegenüberliegt.

زَيْنون Zenon von Elea. Schirazi 300a unt. (statt زينون).

زاد es ergibt sich als Summe ... Murtaḍa 27b 10 unt.

الزائديّة die Eigenschaft zunehmen zu können (durch Addition). Avicenna Met. III. 5. Anf.

زيد; تزايدُ الصفة الذاتيّة die Thesis, die wesentliche Eigenschaft (differentia und proprium) füge dem Wesen noch etwas hinzu. Murtaḍa 44a.

الزَّيْدِيّون Sekte der Rawâfiḍ (3 Gruppen: جاروديّة سُليمانيّة u. بُتْريّة). Isfarâïni 7a.

زير; الزِيرية die Schärfe, Höhe des Tones, Schalles. Schirazi 231a.

زيل; صفات متزايلة Eigenschaften, die sich beständig an einem Substrate abwechseln wie Ruhe und Bewegung. Razi 35.

قسّ = قدّس سرّه = قدّس روحَهُ Gott führe seinen Geist (سِرّ) in das Heiligste (القُدْس), den Himmel ein. Schirazi passim.

السَّامِرة Samaritaner auch السامريّة. Bagdadi 55a. Murtaḍa 6b 1 unt.

سبب Instrumentalursache für die causa prima, die Gottheit; causa secunda. Masaïl 53, 7.

سُبات Ekstase.

سبح; فِعْلٌ قُدْسيّ سُبْحَانى (نُورىّ) ein göttliches Wirken. Schirazi 287b.

سبح; السُّبُحات الوَجْهيّة die Majestät, die Herrlichkeiten des Angesichtes (الوجه) Gottes. Schirazi 354a.

سبر; تسبير الكواكب die Gestaltung, Formbildung der Gestirne (vielleicht

تسبير „Führung“ z. les.). Schirazi 294b 9.

سبر؛ السَّبْر والتقسيم Sondierung und Einteilung (Aufstellung) der gefundenen Möglichkeiten (für die Erklärung einer Gesetzmäßigkeit). Suhrawardi 127. Terminus der älteren Schule, vgl. الترديد den gleichbedeutenden Terminus der jüngeren Schule.

سبر Untersuchung (die eine Reihe angeführter Beweise einzeln widerlegt).

مسبور؛ أدِلّة مسبورة Beweise, die der kritischen Untersuchung standhalten, stichhaltige.

سبر مستقيم richtige Form, Figur des Syllogismus. a. Rašīd 192b 4 unt.

سبط؛ السِّبْطان die beiden Stammbäume des Ḥasan (669 *) und Ḥusain (680 *). Razi 180 (Gl.).

سبع؛ من القوى السَّبُعيّةِ الحسدُ والعداوة والبغضاء die „tierischen“ Kräfte sind die Leidenschaften der zornmütigen Fähigkeit, die denen der begehrlichen als القوى البهيميّة gegenüberstehen. Schirazi 475a.

سبق؛ المراد من مسبوقيّةِ الشىء بالعدم عدم سابِقيّةِ الوجود عليه daß dem Dinge das Nichtsein vorausgeht bedeutet, daß ihm das Sein nicht vorausgeht. Sijalkúti z. Igi III 193, 8.

سبق؛ إذا أخذتَ الماهيّةَ مع وجودٍ علّتِها كانتْ واجبةً ويسمّى ذلك وُجُوبًا سَابِقًا die durch die Ursache bewirkte (der Natur nach der Existenz des Kontingenten vorausgehende) Notwendigkeit. Kuschgi 19a. الوجوب اللّاحِق die in dem Dinge selbst begründete Notwendigkeit.

سبى؛ أسْبى Sabäer werden. Bagdádi 68a.

ستر؛ تستّروا عن هذا sie suchten sich vor dieser Konsequenz zu schützen, ihr zu entgehen. Igi IV 59, 4.

سحرة Fetischismus als Religion. Bagdádi 67b 1 unt.

سخف؛ الوجوه كلّها سخيفة die Beweisarten sind alle nicht stichhaltig. Schirazi 256a.

سدّ علينا معرفةَ تغايُرِهما es machte uns unmöglich, hinderte uns die individuelle Verschiedenheit beider zu erkennen. Masáïl 46, 4.

سدّ احدى الذاتَيْن مَسَدّ الأخرى eine Größe für eine andere einsetzen. Murtaḍa 27, 3 unt.

السِدْرة آخِر الأبعاد الوَضْعيّة der Lotusbaum im Himmel ist die letzte Grenze der Ausdehnungen, die Lage besitzen. Schirazi 224a.

سدن؛ بلا استخدام للسَّدَنَةِ والأعْوانِ ohne sich helfender Agenzien (niederer Kräfte) zu bedienen. Schirazi 427b 4 unt.

سِرّ Geist من نشأة الفطرة الثانيةُ طينةِ سِرِّهِ وباطِنِهِ die zweite Auferstehung der menschlichen Natur findet aus dem Substrate des Geistes und des Inneren (der Seele) des Menschen statt. Schirazi 380b Mitte.

سرّ؛ تلطيف السِرّ وتهذيب الباطن die Veredelung des Geistes (durch asketische Übungen). Lahigi 28a.

سر؛ الكُبَراء الشامِخون قدّس الله أسْرارَهم وشرّف أنْوارهم. Schirazi 409b unt. vgl. S. 176b.

سر; الأوّلون قدّس الله أنوارَهم وأسرارَهم die ältesten (griechischen) Philosophen — Gott heilige ihre Seelen und Geister — . . . . Schirazi 408a ob.

سرد fabrizieren.

سردق; فى الثوانى العقليّة والمقامات القُدْسيّة والسُّرَادِقات الكبريائيّة in den zweiten (auf Gott folgenden) geistigen Substanzen, den heiligen Stationen und erhabenen Gebieten (Kreisen, Räumen). Schirazi 498b 3 unt.

سردق; الأَرْواح العَقْليّة من سُرَادِقات الإلهيّة وشئون الصمديّة die reinen Geister d. h. die göttlichen Gebilde („Gewebe") und ewigen Majestäten (Personen). Schirazi 453b 11.

سرف; إسْراف هؤلاء فى إطراح المادّة die extreme Stellungnahme jener idealistischen Philosophen in Bezug auf das Nichtbeachten der Materie. Schirazi 309b.

سرق; سرّاقات الماء Stechheber. Schirazi 223b.

سرّاقة الماء Wasseruhr. Masâïl 34.

سرمد; تَسَرْمُد الأفلاك die Ewigkeit der Himmelssphären. Schirazi 294b 6.

سرى; السطح سَارٍ فى الجسم التعليمىّ من حيث الطول والعرض دون العُمْق die Fläche durchdringt den mathematischen Körper im Sinne der Länge und Breite. Schirazi 312a.

سرى; ما لا سرايةَ فيه Dinge (Akzidenzien), die nicht in andere (wie die propria) eindringen, sondern nur äußerlich anhaften. Schirazi 253b. 11.

سطح; سَطِيحٌ Orakelverkünder (gedacht als durch die Gottesnähe trunken auf dem Rücken liegend und geheimnisvolle Aussprüche von sich gebend, vgl. die Glossolalie). Razi 152.

مَسْطوح Fläche. Muhassal 12 ad 3.

سطع; الوجود القَيُّومىّ السطوعىّ das göttliche, ewige Sein, dessen Ausstrahlungen die Geschöpfe sind. Schirazi 144a 11 unt.

سطع; البرهان القاطع الساطع der durchschlagende, „leuchtende" (evidente blendende) Beweis. Schirazi 194a Mitte.

سعى; المساعى = المذاهب die Systeme. Schirazi 410a.

سفر; هذا ما فى مَسْفورات القوم dieses Argument findet sich in den Schriften der Durchschnittsphilosophen. Schirazi 461b 5 unt.

سفر; صرّحوا به فى مسفوراتهم sie erklärten dieses in ihren Schriften. Schirazi 276b.

سفر; أهل السِّفَارة الإلهيّة die Menschen, die sich einem göttlichen Gesetze („Zügel") unterwerfen. Schirazi 296b 3.

سفساف النفس = نَقَائِصها die niedrigen Bestandteile der Seele (des Menschen, der Körper). Schirazi 295a 6.

سفل; السفليّان أعْنى الزُهْرة والعطارد Mars und Venus die beiden unteren Planeten. Igi VII 125.

سفى; تَسْفيةُ عقل قائلٍ den Verstand eines Objizienten als unbeständig (wie Staub der sich im Winde erhebt) bezeichnen und ihn widerlegen. Schirazi 341b 3.

ساقِط = باطل unrichtig.

مسكنة Armut.

عالم السكينة الالهيّة; سكن die Welt der Schekina, der Göttlichkeit. Suhrawardi 417 Gl.

اذا مزج الخلّ والسُّكّر ;سِكَنْجَبِين صار سكنجبين aus der Mischung von Essig und Zucker (sonst meistens Essig und Honig) entsteht Sikengabín. Schirazi 117b 4 unt.

السَّلْبُ die negative Prädikation اخبر عنه بالسَّلْبِ es wird von ihm verneint. Avicenna Met. I. 5.

سَلَاسِل طوليّة وعَرْضيّة ;سلسل Ketten von Ursachen, die gradlinig oder nach den Seiten ausbiegend verlaufen (vgl. Horten: Ringsteine Farabis S. 85 Anm. 1.). Schirazi 348b unt.

تسلّق به الى الجواب mit Hilfe einer erklärenden Idee sich zur Antwort auf eine Schwierigkeit aufschwingen. Igī I 171, 1.

هذا من لوازم المَسْلك ;سلك dies ist einer der wesentlichen Bestandteile des (genannten) philos. Systemes. Fanari z. Igi IV 79, 1 unt.

سالك الحقّ = السالك الى الحقّ ;سلك der Mystiker. Schirazi 353b.

هذا دلّ على قُوّةِ سلوكِهِ وذوقِهِ ;سلك dieses beweist die Schärfe seiner Auffassungsweise und seines Verstandes (سلوك event. auch Argumentationsweise). Schirazi 301b 14.

اهل السلوك ;سلك die Erdenpilger. Schirazi 222a Mitte.

يتسلّم هذا ;سلم er nimmt dieses als sicher an (auch ohne selbst einen Beweis zu erbringen). Schirazi 303b 14.

طريق السلامة ;سلم Methode, die vor jedem Angriffe, von allen Seiten sicher ist, (die jede Spekulation vermeidet und den Koran so annimmt, wie er wörtlich lautet).

مقام التسليم ;سلم die mystische Station des Grußes (den Gott zur Seele spricht, um sie in sich aufzunehmen). Schirazi 515b 1.

البرهان السُّلَّمِيّ ;سلم der Beweis der Leiter besagt: Aus der Annahme unendlicher Linien, die von einem Punkte als Schenkel eines Winkels ausgehen, ergibt sich die Möglichkeit einer unendlichen Entfernung zwischen beiden, also ein infinitum, das von zwei fines eingeschlossen ist — eine contradictio in adiecto. Abhari 54. Schirazi 218b Mitte.

سَلَمِيّة Anhänger des abul Hasan bn Sâlim — Anthropomorphisten. Ibn Hallikân I 689 ed. de Slane.

سلامة الحال wenn alle Bedingungen (für eine bestimmte Funktion) erfüllt sind, d. h. alles in Ordnung ist. a. Rašīd 61a 7 unt.

سَلَّمنا لَزِم wenn wir das Erwähnte einmal zugäben (dato sed non concesso — ohne es für wahr zu halten), so würde sich daraus ergeben usw.

السَّالِميّة spekulative Theologen von Basra, die dem Hallág 921 *, der sich für Gott hielt (Inkarnationsidee) anhingen. Isfaráïni 60b.

السُّلَيمانيّة Sekte der Zaiditen (Imamlehre).

سامت لِ ;سمت sich schräg (in irgend einem Winkel) zu einer Linie stellen. Schirazi 218b 7. المسامتة

بميل خاصٍّ عن موازاةِ ذلك الخطّ das Schneiden der Linie erfolgt dadurch, daß die eine sich von der Parallelen um eine besondere „Neigung" = unter einem besond. Winkel entfernt. Schirazi ib.

فى سمتٍ واحدٍ اى لا يكون ;سمت بعضُهُ أرفع وبعضه أخفض in einer Richtung, in einer geraden Linie, die sich auf gleicher Höhe fortbewegt. Schirazi 241 a.

اذا تدحرجت الكرّة على سَمْتٍ ;سمت واحدٍ فى بسيطٍ مُسْتوٍ . . . bewegt sich eine Kugel auf einer Ebene in einer Richtung, so entsteht eine gerade Linie. Schirazi 269b 8.

كلامه محمول على المسامحة ;سمح seine Ausführungen (Igi IV 41) sind im weiteren (dem Zusammenhange angemessenen) Sinne zu verstehen.

مسموعيّات hörbare Dinge.

ورود السمع die Offenbarung = السَّمْع تَنْزيل.

سَمْك mathematischer Körper (stereometrisch; term. technicus). Schirazi 217a unt.

يُسمّى الثخن الصاعد سمكًا ;سمك die aufsteigende Linie der dritten Dimension (الثخن) heißt Höhe. Igi V 66.

هذا المعنى رفيع السمك ;سمك dieser Gedanke besitzt eine hohe Orientierung (ist ein erhabener). Schirazi 143a.

سَمَنْدر Salamander, der durch Feuer nicht aufgelöst werden kann: Schulbeispiel. Schirazi 225b.

السُّمَنيّة die Skeptiker (indisch) السُّمَني der Skeptiker (Madhjamika). Munja 21, 32.

بحسب سِنْخ طبيعته لانّه ;سنخ من مقوّمات ماهيّته wegen seiner innersten (Wurzel der) Naturkraft, weil es zu den konstituierenden Prinzipien seiner Wesenheit gehört. Schirazi 265b.

سِنْخ; Spur, Basis. ليس يجوز انسلاخُ فصلِ اللَّوْن مع بقاء سِنْخٍ منه mit der spezifischen Differenz wird die ganze Farbe restlos entfernt. Schirazi 261a 18.

إسناد القديم الى الفاعل ;سند die notwendige Hinordnung Gottes (ein nach außen Handelnder zu sein) auf die Handlung nach außen. Rāzī 55, 14.

السيّد السَّنَد ;سند Gurgani 1413 *. Schirazi 310b 13 unt.

سَنَد Beispiel, auf das sich ein Beweis stützt. Igi I 221.

السَّنَديّة Beweiskraft, Beweisfunktion. Sijalkuti z. Igi V 103, 10 unt.

مخافةَ الاطناب والاسهاب ;سهب um nicht weitschweifig zu sein. Schirazi 219a 2.

سَاهِرة الأَعْيان ;سهر das Gebiet der realen Individua. Schirazi 87, 1.

فيه مساهلاتٌ ومواضع أنْظار ;سهل in dieser Ausführung sind mehrere Flüchtigkeiten und Schwierigkeiten enthalten. Schirazi 461a 15.

سَهْم Verläumdung, Pfeil. Munja 63.

السواد لون قابِض للبصر ;سود die schwarze Farbe ist eine Farbe, die den Blick gefangen nimmt (Differenz; ihn zusammenzieht . . . . beruhigt). Igi III 6, 3.

سود; سَيِّد الموحِّدين Muhammad, der Fürst der Bekenner eines einzigen Gottes. Schirazi 343a Gl.

سود; السادات (السادة) العلوية die hohen Herren, die Planeten. Suhrawardi 556.

سور; مُسوَّرات بقيت من الشيخ الرئيس Aussprüche, die Avicenna hinterlassen hat. Schirazi 41, 8 unt.

سور; القضيّة المسوَّرة das in seiner Quantität bestimmte („mit einer Mauer umgebene") Urteil. Suhrawardi 71.

سُور; (جمْعُهُ أَسوار) Bestimmuug des Umfanges eines Urteils (als universelles, partikuläres und individuelles). Suhrawardi 71. القضيّة قد يحتاج الى لفظٍ حاصرٍ ويُسمّى سُوراً مثل كُلّ وبعض وفى الفارسيّة مثل همه (alle) فى الإيجاب وهيچ فى السلب (keiner).

سُوسْمار; النمل والضبّ والسُّوسْمَار Ameise und Eidechse. Schirazi 386a.

سَوْق هذا الأصل die Konsequenz, zu der dieses Prinzip hinführt. Bagdâdi 1037* zit. b. Horovitz, Kalam 52. A.

سوق; تُسَاوِق الوحدةُ الوجودَ ens et unum convertuntur (sind umfangsgleich). Sijalkûti z. Igi IV 27, 9.

سوق; مَسَاق = مسلك Methode des Beweises. Schirazi 398b.

سوق; ما ينساق اليه بعض الافهام القاصرة ein Gedanke, zu dem unreife Köpfe sich verleiten lassen. Schirazi 257a.

سوق; السياق أى الشكل die Form des Syllogismus. Suhrawardi 167.

يُسَاوِق es ist konvertibel mit einem anderen, hat den gleichen Umfang, wie ein anderes z. B. der Begriff des Eeinen und der des Seienden convertuntur, d. h. haben denselben Umfang, wenn auch verschiedenen Inhalt.

سوق; المساوَقة بَيْن التعيُّن والوجودِ die Konvertibilität zwischen Individualität und Dasein (ens et unum convertuntur). Schirazi 279a.

سوق; العامّ المتساوِق ما يسمّيه الجمهورُ المتواطىء das univoce Allgemeine (Gegens. المعنى المشكّك, المتَفاوت der analogice prädizierbare Begriff). Suhrawardi 49.

مساق الكلام ; السوق = سياق الكلام Zusammenhang der Diskussion, خروج عن السوق Abschweifung. Fanari zu Igi II 173, 9 unt.

سوق; المتساوقان = المتساويان die beiden konvertierbaren (umfangsgleichen) Begriffe Sein und Einheit (unum et ens convertuntur). Sijalkuti z. Igi IV 28, 11.

مسامَحَةٌ eine ungenaue, metaphorische Ausdrucksweise. (zu S. 180a).

سوى; متساوٍ wesensgleich.

سوى; من الأمورِ ما يحصل بالتساوي einzelne Vorgänge ereignen sich weder sicut in pluribus (الأكثريّات) noch sicut in paucioribus (على الأقلّ) aristotelische Gedanken, sondern sie treten ebensooft auf, als sie nicht auftreten. Sein und Nichtsein halten sich in ihnen die Wagschale كقعودِ زَيْدٍ وقيامهِ z. B. die gewöhnlichen Bewegungen eines Menschen, Sitzen und Stehen usw. Schirazi 138a 8 unt.

سوى; المساواة Identität. لِكَون الحدّ

مُطَّرِداً منعكساً حصل المساواة weil die Definition auf alle Einzelfälle gleichmäßig anwendbar (univoce prädikabel) und konvertierbar ist, ist sie mit dem definitum identisch. Razi 169 (Gl.).

العارض المساوى ;سوى das Akzidens, dessen Umfang dem seines Substrates kongruent ist z. B. die Fähigkeit zu lachen — risibilitas — und animal rationale. Lahigi 4a Gl.

تساوى الممكن ;سوى der Umstand, daß im Kontingenten sich die beiden Wagschalen des Seins und Nichtseins das Gleichgewicht halten, i. e. potest esse vel non esse.

القول بالإستواء ;سوى die Lehre, Gott befinde sich auf seinem Throne, ihn ganz bedeckend (ausgebreitet über ihm).

سياحة ;سيح Mönchtum, Wandermönchtum, Bettlermönchtum. Goldziher: Vorlesungen 151.

سيّد أعاظم الأعْلام وسَنَد اكابر الكِرام ضاعَف الله قدرهُ Titel des Lehrers des Schirazi 1640*, (viell. Bahaaddîn 1621). Schirazi 272b.

سيّد المدقّقين Gurgâni 1413* (der Meister der Forscher). Lahigi 31b unt.

مَسيلة ;سيل ein Rohr, um eine Flüssigkeit einzuspritzen. Schirazi 223b 3.

سِيمُرغ هو سُلطان الطيور السماويّة فهو العقل الكلّى والوجود المنبسط Simurg ist der universelle (aktive) Intellekt und das universelle Dasein. Schirazi 482b (Gl.).

الوجودات ليست هى إلاّ ;شأن شئونات (شُؤُونات) ذاته تعالى وتجلّيات صفاته die Dinge sind nur Erscheinungsweisen Gottes und Offenbarungen seiner Eigenschaften. Schirazi 14, 11.

شُئُون إلهيّة ;شأن göttliche Wesenheiten. Schirazi 300b 1 unt.

شُئُون ذات الماهيّات ;شأن das Selbst der Wesenheiten. Schirazi 260b 12.

تشبّث بعض العُلَماء بأن ;شبث einige Gelehrte hielten hartnäckig an der Ansicht fest, daß. Schirazi 270b.

متشبّثات ;شبث Objektionen, Schwierigkeiten gegen eine Thesis. Schirazi 466b unt.

عالَم الأشْباح الأُخْرويّة ;شبح die himmlische Welt der Phantasiebilder (des Pneuma). Schirazi 464a unt.

الشَّبْدَبيّة Sekte der عجارد Sezessionisten.

كلام مُشْبِع ;شبع eine reichliche, allseitige Darlegung (eines Gedankens). Schirazi 307b 23.

غير مُشْبِع ;شبع unbefriedigend (von einer Erklärung gesagt). Schirazi 462a 17.

بلا اشتباه (اشتكاك) ;شبه unzweifelhaft.

شبيه äußerlich ähnlich bei eventuell wesentlicher Verschiedenheit. Masâil 2.

تشبيه ب äußerlich vergleichbar sein mit.

الاشتداد والتضعّف ;شدّ Zu- und Abnahme in der Intensität (einer Qualität). Vgl. الإزدياد والتنقّص Zu- und Abnahme in der Quantität. Schirazi 246a.

عدم التناهى المُدّى والشِدّى ;شدّ die Unendlichkeit nach Zeit (مُدّة) und

Intensität (des Seins und der Macht; شِدّة). Schirazi 347a Gl.

شدّ; بالشِدّة والضّعف nach größerer oder geringerer Intensität, also nach Intensitätsgraden, die in äußeren Momenten ihre Quelle haben z. B. in den Substraten von Eigenschaften. بالاشتداد والضّعف nach Intensitätsgraden, die auf dem innersten Wesen des betreffenden Dinges (z. B. einer Eigenschaft, einer Fähigkeit usw.) beruhen. Ḳuschgi 12b 9 unt.

شدّ; الأشُدّ Alter von 40 Jahren, أشُدّان Alter von 80 Jahren.

شحذ; تَشْحيذ الذهن das Schärfen des Verstandes. Schirazi 320b 1 unt.

الشّحّاميّة Anhänger des Schahham ca. 880.

شخص; الشاخصة das individuelle Urteil z. B. Zaid ist des Schreibens kundig. Suhrawardi 71.

شخص; الشواخِص لا تُطْلَب حالها فى العلوم die individuellen Aussagen (القضايا الشّخصيّة) sind in den Wissenschaften (die alle universell sind) nicht verwendbar. Suhrawardi 73.

شخص; لفظ شاخِصٌ Bezeichnung eines Individuums (z. B. Zaid). Suhrawardi 45.

شرح الديباجة (= شرح ديباجة المصباح) Komm. zu der Vorrede der „Leuchte" (eines Kommentars zum miftaḥ von Sakkaki) von Isfaráïni ca. 1300. Igi VIII 20 Gl. Der Verfasser dieses Komm. zur „Vorrede" ist wohl Taftazáni 1389 *. Vgl. Ahlwardt No. 6545.

شرح; الشارح القديم للإشارات Razi 1209 * (Tusi ist der jüngere Kommentator). Schirazi 187b Mitte.

شرط; وجودهُ مَشْروط بهما seine Existenz setzt beide als Bedingung voraus d. h. هما يشرطان الوجودَ jene beiden sind Bedingung für die Existenz.

شرط; اللّا بِشَرْطيّة die Unbedingtheit. Sádik zu Schirazi 417a oben.

شرط; اشترط مع نفسه أن لا يخالفه er nahm sich fest vor, ihm nicht zu widersprechen. Suhrawardi 359 Gl.

الشرط جُزْء العلّة على ذلك التقدير فلا اثنينيّةَ die Bedingung ist in jener Annahme (Fanari zu Igi III 162, 5 unt.) ein Teil der Ursache. Eine Zweiheit entsteht dann also (in der Ursache) nicht.

شرع; مَشْرَع Kapitel (in dem Werke Suhrawardis almuṭáraḥát: „Die Unterhaltungen").

شرع; المشارعات = المطارحات die Diskussionen (ein Werk des Suhrawardi). Schirazi 40, 8 unt.

شرف; المعلول لا يكون اشرف من العلّة (Ursache und Wirkung stehen in Proportion.) Suhrawardi 287.

شرف; فى الحواشى الشريفيّة in den Glossen Gurganis (zu Igi, Tusi usw.). Schirazi 9.

شرف; قاعِدة الأشرف das Prinzip, daß das Niedere in dem Höheren, Subalternierenden eminentiori modo enthalten sein muß. Suhrawardi 349.

شرف; الذكاء والاستشراف Einsicht, Verständnis. Harúsi 141. فِقه المعارف الإلهيّة والاستشراف للأنوار الملكوتيّة das Erkennen und Er-

schauen der göttlichen Lichter (Dinge). Schirazi 468.

العلم الإشراقىّ الحضورىّ ;شرق das Erkennen durch innere Erleuchtung und Präsenz des Objektes im Geiste. Schirazi 339.

الإشتراكُ اللفظىّ (praedicatio aequivoca) Übereinstimmung, die nur im Worte beruht. Dictionary 1535, z. 3 unt.

الإشتراكُ المعنوىّ (praedicatio univoca) sachliche Universalität.

ثُبت وجوبُ اتّفاقِ المشتركين ;شرك فى الماهيّة فى لوازمها es wurde bewiesen, daß in der Wesenheit übereinstimmende Dinge, auch in den notwendigen Akzidenzien gleich sein müssen. Schirazi 222a 11.

المشتَرَك فيه بين الموجوداتِ ;شرك das, in dem die existierenden Dinge übereinstimmen. Rasi Muh. 39.

الأنْواع مشترِكة فى الأجناس die Arten stimmen überein in den Genera.

شُرَاة (شارٍ) = خوارج und مُحَكِّمة Sezessionisten.

الروح المحوىّ بالشرائين ;شريان das Pneuma, das von den Arterien (sonst الشرايين) umgeben ist. Schirazi 472b unt.

الروح ينبعث من القلب ;شرايين فى الأوْرِدَةِ والشرايين (مُفْردهُ الشريان) das Pneuma bewegt sich von dem Herzen durch die verschiedenen Arten von Adern. Schirazi 429a unt.

الشّريانات ;سرين die Herzadern, besonders die Blutadern im Gegensatze zu den Pneumaadern, event. mit Arterien zu übersetzen. (Bei Igi und Komm. الشرايون).

الشرينة الموروبة ;سرين die gebogene Ader, die zum Ausatmen des verbrauchten Pneumas dient und dieses von dem Herzen zur Lunge in gebogener Linie führt.

إذا غلظتْ لم يتشرّيها ;شرى statt) يتشرّها) العضوُ wenn die Substanzen kompakt sind, zerkleinert und zerstreut sie das Glied nicht. Schirazi 424b 11.

الشريان هى (sic!) العرق ;شرى النابت من القلب المتحرّك بحركتِهِ Igi VII 71 Gl.

الشريان هو عرق نابض مُجوّف ;شرى والوريد هو عرق مجوّف مضاعف غليظ فى العنق وهو اثنان ففى كلّ عنقٍ وريدَانِ كلّ منهما اثنان. Igi VII 71 Gl.

شَطْحٌ Sufischer Terminus: schön, gut — und das Gegenteil — häßlich, verwerflich. Bagdádi 101a.

الشعاع im prägnanten Sinne (im Gegensatze zu المنعكس) der direkte, nicht reflektierte Strahl. Sijalkúti zu Igi I 133, 6 unt.

الشُعَيبيّة Sekte der عجارد = Sezessionisten.

شُعْبُوب Häufung. Avic. Psychol. III 4.

الشعور الإرادى ;شعر das Bewußtsein von dem Willensakte. Sijalkuti z. Igi V 208, 4.

النفس الشاعرة ;شعر anima sensitiva. Hairabádi 41.

المشاعر الثلاثة أعنى الحسّ ;شعر

والخيال والعقل die drei Instrumente des Erkennens: äußerer Sinn, Phantasie (innerer Sinn) und Verstand. Suhrawardi 513 (Gl.).

شعر; مشاعر, مَشْعَر Erkenntnisse (Sinnesorgane). Schirazi 1640.

شعشع; فقد تشعشع وتبيّن ممّا ذكرنا حَقِيَّةُ ما هو الموروثُ من القُدَماء aus dem Gesagten erhellt also die Wahrheit der von den alten Griechen ererbten Wissenschaft. Schirazi 137a oben.

شغب; أهل الشغب والجدال die Leute, die Verwirrung anstiften und dialektisch streiten (ohne philosophisches Verständnis). Schirazi 32, 6.

شغب; تَشْغِيبات unvernünftige Reden, Verrücktheiten. i. H. V 83.

شغب; خمس مَشَاغِب كلّها راجعة عليهم fünf unsinnige Argumente, die sich alle gegen ihre Urheber umkehren lassen. i. H. V 92.

شَغْب Verwirrung durch falsche Deduktionen, Sophismen.

شغب; مُشاغِبىّ bedeutet einen Sophisten, der sich nicht als Philosophen, sondern als Dialektiker aufspielt. Suhrawardi 137 Gl.

شغب; المغالطة يعتبر فيها المشابهة باليقينات فى السفسطة وبالمشهوراتِ فى المشاغَبَةِ im Sophisma liegt eine scheinbare Verwandtschaft mit evidenten Erkenntnissen vor, in dem Trugschlusse mit allbekannten Tatsachen (der Erfahrung). Suhrawardi 118 Gl.

شغل; يختلف الشغل مع اتّحاد الصورة die Raumerfüllung (شغل المكان) verändert sich, trotzdem die Wesensform ein und dieselbe bleibt (bei der Verdünnung, تخلخل und Verdichtung تكاثف der Körper). Schirazi 222a Mitte.

شغل; شواغل الميل القسرى die Einwirkungen des Zwanges (der künstlich bewegenden Kraft), die die Naturkraft niederhalten und „in Anspruch nehmen“ (شغل), fesseln. Schirazi 228a unt.

إشفاف Durchsichtigkeit.

تشافع sich aneinander anreihen z. B. die Punkte in einer Linie.

شفع; الافراد المتشافعة الغير المتجزّئة Einheiten, die aus Teilen („verdoppelten Atomen“) bestehen, nicht aus unteilbaren Atomen. Schirazi 270a 14.

شفع; فيلزم تشافُع الآنات أو آن يتخلل بينهما زمانٌ daraus (Schirazi 173b 3) ergeben sich die Unmöglichkeiten, daß zwei Augenblicke aufeinander fielen oder daß eine Zeit zwischen zwei benachbarten Momenten verflösse.

شفع; تشافُع الحدود das Aufeinanderliegen („Doppeltwerden“) der Grenzen (Flächen von Gegenständen, oder Endpunkten von Linien . . .). Schirazi 169a 2.

شَفَى غليلا den Durst stillen.

شفى; بيانًا شافيا in einem Beweise, der die Seele vom Zweifel heilt, einem durchschlagenden. Sijalkúti zu Igi III 53 Mitte.

شاقٌّ من hervorkommend von. Avicenna Met. IV. 2. Anf.

شق; مأخذ الاشتقاق das Prinzip

(Fundament) der Derivation (z. B. ratio für das derivatum „rationale"). Kuschgi 3a.

شق; الحمل بالاشتقاق praedicatio analogica, Aussage im uneigentlichen Sinne (Gegens. الحمل بالمواطأة = praedicatio univoca). Igi I 45 Mitte.

شقّ; الاشتقاق يُخرِجُ الجزء عن الجُزْئيّة die Lostrennung bewirkt, daß ein Teil seine Natur als Teil verliert (und eine selbständige Substanz wird). Igi III 77.

شكّ; حمل التشكيك praedicatio aequivoca, s. حمل التواطؤ.

شكّ; تفاوُت تَشكيكيّ graduelle Verschiedenheit, die eine praedicatio analogica zur Folge hat. Schirazi 325a Gl.

شكّ; التشكيك بالأَوْلويّة وبالأَقْدميّة وبالأَشدّيّة die praedicatio analogica, die nach der größeren Vorzüglichkeit oder dem Frühersein oder der größeren Intensität ein Prädikat aussagt. Kuschgi 23a.

شكّ; المشكّك قد يكون متفاوت الحصول كمالاً ونقصاً das analogice prädizierte ist vielfach von verschiedener Intensität in Bezug auf Vollkommenheit im Sein oder Mangel. Suhrawardi 190 Gl.

شكّ; (statt المشكّكة) المعانى المشكّكات die äquivoce prädizierten Begriffe. Ṭūsī zu Rāzī 110 ad 1.

شكّ; Gegensatz دلالةُ التشكيك بالتواطؤ die äquivoke (metaphorische) Bedeutung im Gegensatz zur univoken (eigentlichen). Schirazi 309a 5.

مشكّك äquivoce prädiziert. Dictionary 1460. Igi II 111, 2.

اللفظ المُشَكِّك der analogice gebrauchte Ausdruck. Dictionary S. 780.

شكل; استشكل eine Schwierigkeit aufstellen, einen Einwand erheben. Schirazi 107a 12 unt.

شكل; الشكل الإهْلِيلِجيّ mathematische Figur (die die Gestalt der Myrobolan-Frucht hat) Ellipsoid (eiförmig). Igi VII 73.

شكل; الاتّحاد فى الخاصّةِ مُشاكَلة وفى النوع مماثلة وفى الكيف مشابَهة Übereinstimmung im proprium usw. Suhrawardi 281.

شكو; المقتبسون أنوارَ علومِهم من مشكوة النبوّة Leute, die die Leuchten ihrer Erkenntnisse dem Lichtquell, der Prophetie entnehmen, (مشكوة für مشكاة Nische zum Aufstellen einer Lampe). Schirazi 488b 7.

شَلْجَميّ linsenähnliche Figur (mathematischer Terminus). Schirazi 263a 10 unt.

شمخ; العالَم الشَامِخ الإلٰهيّ die Himmel. Schirazi 458a.

الشمراخيّة Sekte der عجارد — Sezessionisten.

شمز; اشمأزّت قلوبُهم عن ذكر العقل والنفس والروح ihre Herzen (ihr Geist) empfanden einen Abscheu bei der Nennung von Verstand, Seele, Pneuma (wie vor häretischen, unkoranischen Dingen). Schirazi 484b 10.

شمل; الشاملة هى القضيّة التى موضوعها شامل das universelle Urteil (alle Menschen sind animalia). Suhrawardi 71.

شامل له ein universeller Begriff, der

ein gewisses Gebiet umfaßt. Igi I 117, 9.

الأمور الشاملة ;شمل die transcendentalia (unum, ens, verum, bonum, aliquid, esse rem). Schirazi 216a.

شَمسيّة die Nebensonnen. Wiedemann: Archiv f. d. Gesch. d. Naturw. III 8.

شُمَنيّه Buddhistische Weltanschauung. Goldziher: Vorlesungen 161.

الشميطيّة Sekte der Imamija.

شَنْع unlösbarer Einwand.

أئمّةُ الكشفِ والشهودِ من ;شهد أهل هذه الملّة البَيْضاء die Mystiker dieser unbescholtenen („weißen") Religion (des Islam). Schirazi 302a.

ما شهد له فمقبولٌ وما شهد ;شهد عليه فمردودٌ was die Wahrnehmung bestätigt ist anzunehmen, was sie widerlegt, ist abzuweisen. Lahîgi 19a unt.

الشَاهِد die Erfahrung, das Präsente. Isfaráïni 39a.

المشاهَدة أخصّ من المكاشَفة ;شهد والفَرْقُ بينهما ما بين العامّ والخاصّ das Erschauen im allgemeinen und in einer speziellen (mystischen) Bedeutung. (Suhrawardi) هذا هو المشهور لكن المصنّف قال فى رسالتهِ المسمّاةِ بكلِمَة التصوّف: المكاشفه هى حصول علمٍ للنفس إمّا بفكرٍ أو حدسٍ أو بسَانِحٍ غَيْبيٍ متعلّقٍ بأمرٍ جُزْئيٍّ واقعٍ فى الماضى او المستقبلِ والمُشَاهَدَةُ فى شروقِ الأنوار على النفس بحيث تنقطع منازعةُ الوهمِ (also mit innerer Evidenz). Suhrawardi 15.

الشاهد ;شهد das Vergleichsobjekt in dem Analogieschluß (Gegens. الغائِب) das Verglichene, Fernliegende, auf das man von dem Naheliegenden, direkt Wahrgenommenen — الشاهد — schließen will, sonst الأَصْل genannt. Suhrawardi 127. سَمُّوهُ الأَصْلَ والشاهِدَ Ausgangspunkt ist gleichbedeutend mit dem Gegenwärtigen d. h. dem Vergleichsobjekte.

قد خصّ بعضُ الناس المشاهَدَةَ ;شهد برقمٍ من الصُّوَر الغَيْبيّةِ فى الحسّ المشترك فيُرَى ظاهِرًا محسوسًا — وإن كان فى زماننا جماعةٌ من الجهال يظنّون دُعَابَةَ المتخيّلةِ اذا استهزأت بهم مُشَاهَدَةً. Suhrawardi 15. Das (mystische) Erschauen ist eine Einzeichnung von Erkenntnisformen aus der Welt des Verborgenen (der Himmel) in den sensus communis, sodaß deren Inhalte sich gegenständlich präsentieren — nach anderen ein Trugspiel der Phantasie.

أرباب الشهودِ الحالىّ والفناء ;شهد الكَوْنىّ die Meister des gegenwärtigen Erschauens der Gottheit (bereits in diesem Leben) und des allmählich entstehenden Nirwanas (das auf Erden schon beginnt), Bezeichnung der pantheistischen Mystiker. Suhrawardi 505 Komm.

استشهاد induktiver Beweis.

المشهور من التضادّ ما لم يُعتبر ;شهر فيه غايةُ الخلاف بخلافِ الحقيقىّ die uneigentliche (im nichtpräzisen Sinne verstandene) Kontra-

rietät besagt nicht die größte Verschiedenheit ihrer Termini (Subkontrarietät z. B. rot und grün) im Gegensatz zur eigentlichen (z. B weiß und schwarz). Lahigi 127 a.

شهر; معروض الإضافة يسمّى مُضافا مشهوريّا die Relation im ungenauen Sinne, Gegens. الحقيقىّ im präzisen Sinne. Kuschgi 52 b.

شهر; المُشتَهَر das Objekt der direkten Wahrnehmung, das sinnlich Wahrnehmbare. Bagdadi 79 a.

شهر; المضاف الحقيقىّ والمشهورىّ die eigentliche und uneigentliche (vulgäre, nicht im Sinne philosophischer Terminologie verstandene) Relation. Schirazi 220 b 15.

مشهور durch apodiktischen Beweis bekannt بَيِّنٌ اوّليّا.

شوب; فيه شائبة تكلّف dieses (Beweisverfahren) ist schwierig zu verstehen (ihm ist Mühe beigemischt). Fanari z. Igi IV 51, 5 unt.

شور; معنى يشار اليه eine unkörperliche Realität, die man mit Bestimmtheit angeben kann, die also determiniert ist.

شور; الإمامة شُورَى die Nachfolge im Kalifate ist eine Sache der Beratung unter den Besten des Volkes, und der Wahl. (Sulaimanija).

شوق; الشوق تَوَقانُ النفسِ الى تحصيلِ شَىْءٍ Sehnsucht ist das Verlangen, etwas zu erlangen. Schirazi 358 b.

شىء; مُشَيَّأً etwas, das zu einem Dinge gemacht worden ist. Bezeichnung des Geschöpflichen, während Gott شىء heißt (nach Naschi). Murtada 13 b.

شىء; اللا شَيْئِيّة das non esse rem; der Umstand, kein bestimmtes Ding (Wesenheit) zu sein. Fanari z. Igi IV 91, 7 unt.

شاء; اللا مشيئة das Nichtwollen. Schirazi 355 a.

شى; هذه الاشياء die sublunarischen Dinge, die uns umgeben.

شَىْءٌ; الشيئيّةُ للممكن تكون على وجهَيْن شيئيّةِ الوجودِ وشيئيّةِ الماهيّةِ die Realität (Entität) des Kontingenten besitzt zwei Seiten, das Dasein und die Wesenheit. Schirazi 149 b Mitte.

الشَيْبانيّة Sekte der عجارد Sezessionisten.

الشّيخ اليونانىّ Plato. Schirazi 297 a unt.

الشيخ العَارِف ibn al-ʿArabi 1240 *. Schirazi 432 a Mitte.

شيخُ أتباعِ المُشْرِقين Suhrawardi (1191 *) (der Meister der Schüler der Mystiker, Verteidiger der Lehre von der Erleuchtung) Plato شيخ المشرقين. Schirazi 339 a.

شيخ أتباعِ الرواقِيّين Suhrawardi (1191 *) der Meister der Anhänger Platos (der Akademiker). Schirazi 190 a 3.

شيد; نَقْلُ كلامٍ لِتَشْييدِ مرامٍ Aufführung einer Diskussion um eine Thesis (vgl. المختار = Thesis) zu begründen, allseitig zu beleuchten, auszustatten (mit Argumenten und Beweisen). Titel eines Kapitels. Schirazi 460 b.

العلّامة ;شيرازى = Schirazi 1523 Glossator Tusis (Dogmatik), Schirazi 1364 شيرازى, قُطب الدين (Kommentator Avicennas).

الشَيطانيّة (شيطان الطاق) Sekte der Imamija.

الحمل الشَائِع العُرْفىّ ;شيع die gewöhnliche, nicht präzise (primo et per se) Prädikation. Schirazi 84,11 unt.

حَمْلُ العَرَضِيّات يُسمَّى بالحملِ ;شيع الشائع والحملِ العَرَضيّ die praedicatio per accidens (Gegens. praedicatio per se الذاتىّ, die Aussage im präzisen Sinne), die ungenaue, uneigentliche, unpräzise Aussage. Suhrawardi 67.

بعضُ شيعةِ الأقْدمين ;شيع einige der Vorsokratiker. Schirazi 280b.

الحمل الاوّلىّ لا الشائع والصناعىّ ;شيع die primäre Prädikation, nicht die künstliche, unpräzise, analoge, (die sich gleichsam über disparate Fälle ausbreitet, oder die im Volke gang und gäbe). Schirazi 256a.

الشيوع هو المجامعة بالكلّيّة ;شيع der Umstand, daß ein Ding sich mit seiner Totalität mit einem anderen vermischt (wie inneres Akzidens und Substanz). Schirazi 253b 4.

رأينا إنسانا يكتب بأصابع رجله ;صبع Wir (Schirazi 387 a—b) haben einen Menschen gesehen, der mit den Zehen schrieb.

الصبوة Sabäertum, der Religion Abrahams الحنيفيّة entgegengesetzt. Schahrast 26, 7.

من حدّ الصَّبُوبةِ ;صبى = صبب الى حدّ البلوغ vom Knabenalter bis zum Mannesalter. Schirazi 395b unt.

الصابيّة Sabier, (nicht zu verwechseln mit الصباية Sabäer).

سبيل الصحّة ;صحّ in kontingenter Weise d. h. so, daß auch eine andere Weise möglich ist. Razi: Maʿālim 39, 4.

وجود الشىء فى المادّة مصحِّحٌ ;صحّ لقبوله للإشارةِ والجهةِ die Existenz des Dinges in der Materie gibt (erst) die Möglichkeit, daß man auf dasselbe sinnlich hinweisen kann und daß es eine bestimmte Richtung einnimmt, (was bei mathematischen Gegenständen nicht möglich ist). Schirazi 251b unt.

صحيح الفاعليّةِ واللا فاعليّة ;صحّ befähigt zu handeln und nicht zu handeln (Freiheit). Schirazi 355a.

مُصَحِّح bestätigendes Moment (Prinzip). Murtaḍa 27b 1 unt.

خَبَر يصحّ خَبَرًا ;صحّ eine Tradition hat ebensoviel Wert wie eine andere. Murtaḍa 31a 4.

يصحّ عبارةً عنه الخيرُ = يصحّ عنه الخيرُ man sagt von ihm, um es zu erklären, das Gute aus. Avicenna Met. Kap. 5.

صَاحِبُ النوع ;صحب der Archetypus der Spezies (die betreffende platonische Idee). Schirazi 289b Mitte.

صاحِبُ حَوَاشى التجريدِ ;صحب Gurgani, Glossator des Tusi (Dogmatik). Schirazi 339b Mitte.

صاحب العُرْوة ;صحب Simnâni 1326*, Verfasser des kostbaren Geschenkes. Schirazi 147b unt.

صاحب المَبَاحِث ;صحب Razi 1209*,

Verfasser von „Die mystischen Untersuchungen“. Schirazi passim.

صاحب الثمرة ;صحب Ptolemäus Centiloquium. Brockelm. I 222.

صاحب تفسير كتاب السماء والعالم ;صحب Themistius. (Komm. z. Aristoteles).

صاحب الصحائف ;صحب Samarkandi 1291 (Br. I 468 IV). Lahigi 6b 1.

صاحِب الزُبْدة ;صحب Majánagi 1131* („Blütenlese der Wahrheiten“). Schirazi 414a 10.

صاحب الجُزْء, صاحِب الجزء الذى لا يتجزّء ;صحب. Abu Raschíd ca. 1068.

صاحب الذخيرة, قال الأستاذ المحقّق فى الذخيرة ;صحب wohl von Dauwáni 1501*, (wenn nicht von Taftazáni). Igi IV 169.

صاحب اللُبَاب (لُباب الاربعين) ;صحب Urmawi 1283* (Der Kern der 40 Traditionen). Igi IV 154, 1.

صاحب القَبَسَات ;صحب Dāmád 1659* „Die Entlehnungen“. Abhari 12 Gl.

صاحب الأبْكار ;صحب ʿAmidi 1233 „Die Erstlinge der Gedanken“. Igi V 122 Gl.

صاحب التذكرة ;صحب Tusi 1273. (Brockelm. I 511 No. 40).

صاحب الروضة, صاحب روضةِ الجَنَان ;صحب Schahrazúri ca. 1250 Br. I 468f. Schirazi 400b.

صاحب بُلْغة الحكمة ;صحب Abdalkadir al-Abhari, (Das genügende Maß von Weisheit). Abhari 120 Gl.

صاحب التنقيح ;صحب Razi 1209* (Brockelm. I 506), als Verfasser der „Klarstellung juristischer Fragen“.

صحابىّ zu den Gefährten des Propheten gehörig.

رجع الى الصحو بعد المحو ;صحو er vereinigt sich mit Gott im Nirwana, indem er zum Erwachen gelangt, nach der Vernichtung (dem irdischen Dasein). Schirazi 373a 12.

مصادرة على المطلوب ;صدر Annahme des zu Beweisenden als Ausgangspunkt des Beweises, circulus vitiosus.

على سبيل المصادَرةِ والوضع ;صدر nach Art einfacher Annahme, Hypothese, Voraussetzung, die nicht bewiesen wird (Postulat). Schirazi 307a 1. ما يتسلّمه الطبيعيّون على وجهِ المصادَرةِ was die Naturwissenschaftler einfachhin annehmen, (es aus der Metaphysik als sicher stehend empfangend), ohne es selbst zu beweisen. Schirazi 307b 14.

مُصَادَرات ;صدر Postulate (z. B. der Mathematik) in dem Titel einer Schrift des Haijám 1121*. (Brockelm. I 471).

صدورُها عن عقلهِ لا عقله عن صدورها das in die Existenz Treten der Geschöpfe erfolgt aus dem Denken Gottes, nicht das Denken Gottes aus (der Abstraktion von) den existierenden (in die Existenz tretenden) Geschöpfen. Schirazi 341b Mitte.

المصادَرةُ das Prinzip, dessen Anerkennung man für die Diskussion über ein bestimmtes Problem fordert. Ein Prinzip, das ad hominem angenommen wird, ohne bewiesen zu sein.

على ما صُودِف ;صدف nach gelegentlichen Funden. Schirazi 273a.

مفهوم الإنسان صَادِق (اى ; صدق مُصدَّق) على الناطق مُسَاوٍ له der Begriff Mensch wird von dem rationale (اى مُدرِك الكُلِّيَّات) ausgesagt und hat gleichen Umfang wie dieser. Schirazi 312b.

صدق ; ما صُدِّق Prädikat substantiviert صدق الما Plural: الماصدقات. Fanari zu Igi II 153, 8 unt.

صدق ; تصديقىّ wahr, übereinstimmend mit der Außenwelt, (evident). Razi 24.

تصادق gleichzeitige Prädikation zweier (od. mehrerer) Prädikate von einem Subjekte. Igi II 101, 2.

صدق ; الصدق هو مطابَقةُ النسبةِ النفسيّةِ للنسبة الخارجيّةِ die Wahrheit ist die Übereinstimmung der logischen mit der realen Ordnung (der logischen Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat mit der realen Beziehung der Inhärenz). Lahigi 37b 1.

صَادَق ه etwas (einem anderen) zugeben. Avicenna Met. IV 1.

يُصدَّق ا على ب b wird von a (nicht etwa a von b) ausgesagt = b ist in a enthalten. Dictionary S. 9 Mitte.

صدق ; الصِدِّيقون die Mystiker. Schirazi 325b (passim).

صدق ; المتصادِقان zwei Begriffe, die sich in der Prädikation reziprok verhalten, sodaß jedes Subjekt und Prädikat des anderen sein kann (z. B. der Schnee ist weiß und das Weiße ist Schnee). Kuschgi 51a.

تصديق logisches Urteil, das wahr oder falsch sein kann, sich aber in jedem Falle auf Dinge der Außenwelt bezieht und von ihnen etwas aussagt im Gegensatz zum Begriffe.

صدم ; مصادمات الهواء die (dem in die Höhe fliegenden Steine) entgegenwirkenden Kräfte der Luft. Schirazi 223a 11.

صرّ ; مصرّ verstockter Sünder. Murtaḍa 42b Mitte.

إصرار Verstocktheit des Sünders.

صرح ; فى التصريح والتعريض in der knappen (klaren) und der weitschweifigen Darstellungsweise. Suhrawardi 20.

صرع ; المصارعيّة die Eigenschaft gegeneinander zu kämpfen. Schirazi 232a.

صرف الدواعى Abwendung der Motive, die jemanden antreiben könnten, etwas zu tun. Schahrast 75.

صرف ; تصريفه seine Verwendung als Arzneimittel ist folgende. Harúṣi 141.

صرف ; مقامٌ يُسمَع فيه صريف أقلام الملائكةِ ein Ort (im Himmel), an dem man das Kritzeln der Schreibrohre der Engel hört, die die Geschicke in die Schicksalstafel einschreiben. Schirazi 373b Mitte.

صرف ; النفس غير منصرف (متصرّف) أوّلاً الا لذلك الروح die Seele belebt nicht unmittelbar (primo et per se) den Körper. Sie steht nur durch Vermittelung des Pneuma mit ihm in Beziehung. Schirazi 472b unt.

صرف ; القوّة المتصرّفة = المتفكّرة sie vergleicht Phantasiebilder miteinander und erkennt das ihnen Gemeinsame und Verschiedene. Igi III 9 Gl.

صرف ; المتصرّفةُ فى الطَرَفَيْن تسمّى المتخيّلة والمتفكّرة die sich zwischen

zwei Termini (die verglichen werden sollen) hin- und herbewegende Kraft wird (in der Tierseele) kombinierende Phantasie und (im Menschen) cogitativa (ratio particularis, deren Inhalte keine Universalia sind) genannt. Schirazi 430b Mitte.

صرف ; تصرّف إرادىّ willkürliche Bewegung des Körpers. من غير متصرِّفٍ خارج عنها (عن الحيوانات) يُصَرِّفها هذه التصاريف وقاسرٍ غريبٍ يقسرها على هذه الأفاعيل ohne äußeres bewegendes Prinzip. Schirazi 303b Mitte.

صرف ; الصارِف das Motiv zum Unterlassen einer Handlung — Gegens. الداعى das Motiv zum Vollbringen d. Handl. Razi 130.

صارِف Motiv, das vom Handeln abhält, die Intention ablenkt, Gegensatz داعٍ.

صرم ; لا يمكن الاتّصال بين التصرُّم والتجدُّد zwischen dem in kleine Stücke Zerschneiden (Zerfallen) und dem sich beständig Erneuern (Momentaneität des Seins) gibt es keine kontinuierliche Verbindung (in Raum für das تصرُّم und in der Zeit für das تجدُّد). Sijalkúti z. Igi V 82.

صرم ; الزمانيّات المتجدّدة المتصرّمة die zeitlichen Dinge, die sich beständig erneuern und zu Ende gehen. Schirazi 169b Mitte.

العناصر الأربعة die vier Elemente (στοιχεῖα) Erde, Wasser, Feuer, Luft. Bagdádi 134b. (الصياصى z. les.).

صعد ; لا تناهى السلسلةِ المرتّبةِ فى جهةِ التصاعُدِ والتنازُلِ die Unendlichkeit einer „geordneten“ (d. h. per se zusammenhängenden) Kette a parte ante et a parte post (in der aufsteigenden und absteigenden Richtung). Schirazi 126b.

تصفّع einzeln durchgehen, einzeln vornehmen.

صفح (= صحف) ; تلازُم صفائِح الأَجْرام = امتناع الخلاء die Unmöglichkeit des leeren Raumes. Schirazi 240b.

الصُّفْرِيّة Sekte der Sezessionisten, Anhänger des ibn al-Aṣfar.

الصفراوى der Gallsüchtige. Murtaḍa 35b 2.

صفر ; صفير الفلك das Klingen der Sphären, die Sphärenharmonie, Lehre des Pythagoras. Schirazi 297a unt. صفيف الفلك.

صفر Metallglocke, Schelle (Instrument für Experimente des Schalles). Gegensatz مجوَّف Konkaves, umgestülpte Glocke. a. Rašîd 71a 9.

صُفْرِىّ sufritische Sekte. i. Ḥazm III 115, 4 unt.

صَفِىّ الله der von Gott Erwählte.

المصطفى Muhammad.

صفى ; الشريعة المُصْطَفَوِيّة das Religionsgesetz Muhammads. Abhari 6.

صُقْع ; Partei (Land), die einem bestimmten Imame folgt. Bagdádi 133a.

صقل ; مرآة مصيقلة ein glatter Spiegel. Schirazi 509a.

صقل ; تعودُ شُعاعاتُ الشمس المتولّدةُ عن الجسمِ الصَّيْقَلِ (= الصقيل) إذا صدأ لك الشمس die Sonnenstrahlen werden von einem Spiegel

zurückgeworfen, wenn er der Sonne gegenüber aufgestellt ist. Schirazi 498a.

صقل ; الصَّيْقَل Metallspiegel, spiegelnde Fläche. Schirazi 438b 16.

صَكّآء mit ungespaltenen Ohren, Gegens. شَرْقآء.

صكّة Aufschlagen نقول أنّ الصوت عن الاعتماد يتولّد بشرط الصكّة der Klang entsteht aus einer Kraftanstrengung unter der Voraussetzung, daß (zwei feste Körper) gegeneinanderschlagen. a. Rašīd 62a Mitte.

صكّ ; ما يصطكّ به Instrument des Schlagens (um einen Schall zu erzeugen). a. Rašīd 71a. اصطكاك الجسم بالجسم Schallexperimente machen durch Zusammenschlagen von Körpern. ibid.

الصِلْتِيّة Sekte der عجارد Sezessionisten.

صلح ; للنفس الناطقة جِهَتَانِ صلاحيّة العالميّة وصلاحيّةُ المعلوميّة die vernünftige Seele besitzt sowohl die Fähigkeit zu erkennen, als auch erkannt zu werden. Sijalkúti z. Igi VI 16, 7.

الأَصْلاح die Wirkung Gottes, die das wahre und größte Heil d. h. die ewige Seligkeit des Menschen bewirkt, die heiligmachende Gnade. Vgl. لُطْف Gnade des Beistandes.

أصلح Gnade der Beharrlichkeit oder eine besonders wirksame, heiligmachende Gnade.

الصالحيّة Name der Schubaibija = Sekte der Sezessionisten. Bagdádi 38b.

صلاح heiligmachende Gnade. Vgl. لُطف Gnade des Beistandes.

الصلاحيّة للضدّين Indeterminiertsein des Willens für beide Kontraria.

صلح للضدّين er ist in gleicher Weise für beide Kontraria disponiert d. h. indeterminiert (Willensfreiheit). Murtaḍa 15b.

صلاحيّة Fähigkeit zu irgend einer Funktion. Murtaḍa 34b Mitte.

صلح ; القول بالأَصْلح die Lehre, Gott bewirkt im Weltall notwendigerweise das Beste (Lehre der Schule von Basra und Kabis, vgl. Leibnitz). ibn Ḥazm III 49.

صلح ; صَالِحٌ لقبول كلّ صورةٍ geeignet für die Aufnahme einer jeden Form. Schirazi 308a unt.

صلح ; ما ينصلح وجوده das Existenzmögliche. Schirazi 266a.

صلح ; تصالح فيه المنازعون die Streitenden einigten sich in diesem Punkte. Schirazi 221a 15.

صلوح الماهيّةِ لعروض الأعراض der Umstand, daß die Wesenheit sich zum Substrate für die äußeren Akzidenzien eignet. Sijalkúti zu Igi III 17, 5.

صمّ ; يُراد بالأصمّ الذى يُقابِل المجذور وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عددٍ فى نفسِهِ die unquadratische Zahl steht im Gegensatz zur quadratischen („aus der man die Wurzel ziehen kann"). ʿIgi IV 38 (Gl. Fanaris).

صمّ ; الأَزْيديّة والانقصيّةُ الصمّيّتان das Größer- und Kleinersein zweier im Grunde inkommensurabelen Größen. Schirazi 271a 11 unt.

صمّ ; النسب الصمم die inkommensurabelen Verhältnisse. Schirazi 268b 3.

صمم Inkommensurabilität der Zahlen. Schirazi 246a 21.

الأصمّيّة لازمُ فَصْلٍ للكم المنفصل ;صمّ die Inkommensurabilität ist das proprium einer Art der diskontinuierlichen Quantität. Schirazi 243a 10 unt.

صمت ;الصّامِت der schweigende Imám, (der noch nicht großjährig ist). ZDMG Bd. 64 S. 529 ff.

صمت ;يقسّم الحروف الى صامِتٍ ومصوّتٍ die Sprachlaute zerfallen in Konsonanten und Vokale. Schirazi 231a.

صمت ;الصَّوامِت البريّة والبحريّة die unvernünftigen Tiere des Landes und Meeres, (denen die Fähigkeit der Sprache nicht verliehen ist). Schirazi 465a unt.

صمتيّة ;نسبة مقداريّة صمتيّة eine geometrische (stereometrische) Proportion. Schirazi 221a 7.

صماد = جماد unbelebte Körper, (im Gegensatz zu dem Samenkorne), viell. Verschreibung. abū Rašīd 62a Mitte unt. s. dazu die Glosse أُظُنّه السماد Dünger.

صمع ;سُكّان صَوَامِع الملكوت die Bewohner des höchsten Himmelreiches. Schirazi 364a Mitte.

صنبر ;ظهور قَلْب الإنسان المعنوى فى القَلْب الصنَوْبرىّ das Aufleuchten des gedanklichen, geistigen Herzens in dem „kegelförmigen" (materiellen, leiblichen) Herzen, der Gedanken im Körper. Schirazi 354a.

صنوبر ;النار لا تتشكّل الا على هيئةٍ صنوبريّة das Feuer nimmt keine anderen Gestaltungen (in seinen Flammen), als die der Tanne, des Tannapfels an. Fanari z. Igi V 185, 10 unt.

صنع ;الصناعات الخمس die fünf Künste: Logik, Dialektik (Topik), Rhetorik, Sophistik, Poetik. Suhrawardi 30.

صنع ;الحمل الذاتىّ — الحمل الصناعىّ praedicatio per se (et primo) — praedicatio per accidens (artificialis). Schirazi 188b unt. بالحمل الذاتىّ دون الشائِع الصناعىّ praedicatione primo et per se, non praedicatione per accidens. Suhrawardi 68 Gl.

صناعىّ logisch, (die Logik ist die Kunst صناعة im höchsten Sinne). Ṭūsī z. Rāzī 35 ad 1.

صَنْعُ العلّةِ فى المعلولِ هو الإيجابُ لا غَيْر die Tätigkeit, die die Ursache auf die Wirkung ausübt, ist das notwendige Hervorbringen. Schirazi 356b Mitte.

الصنف هى (statt هو) الصورة التى تُقَوِّم المادّةَ التى قد قامت دونها نوعًا وهى طَارٍ عليها كصورة الشكل sekundäre Form, die zu einer bereits informierten Materie hinzutritt. Schirazi 315a. (statt طارئة).

صنف ;المركّبات الصِّنْفيّة التى كانت الصورةُ فيها هيئةً عرضيّةً die zusammengesetzten Modifikationen, die eine akzidentelle Form besitzen, (die eine primäre Form in sekundärer Weise modifiziert). Schirazi 315b.

صنف ;التصنيف die richtige Reihenfolge, (Gegensatz: التعكيس: die Umkehrung). Harûṣi 143.

صنم ;الأَجْسام الفلكيّة أَصْنام داثرة بايدة die Himmelskörper sind vergängliche Gestalten. Schirazi 300a 5.

صنم ;الإنسان الحِسّى صنم للإنسان

العَقْلى der sinnliche Mensch ist ein Abbild des Geistigen (der Ideenwelt). Schirazi 351a.

صنم; كلّ صَنَم وطلسم معلول لربّه jedes Abbild ist von dem seiner Art vorstehenden Geiste (platonischer Idee) verursacht. Schirazi 351a Gl.

الصانيّة = الدَّيْصانيّة die Anhänger des Bardesanes.

صوب; قولٌ حقٌّ وصوبٌ eine wahre und richtige Lehre, (statt إصابة). Schirazi 302a.

صور; المصوِّرة قوّةٌ بسيطة يصدر عنها تصوير الأعضاء die formbildende Kraft ist eine einfache und gestaltet die Glieder. Schirazi 112b 2.

صور; الجوهر الصورىّ die als reine Form für sich bestehende Substanz (die platonische Idee). Schirazi 261a 1.

صوّروا sie bezeichneten Gott als ein Wesen von sinnlich wahrnehmbarer Gestalt (صورة). Murtaḍa 8b.

صوغ; ليصوغ العالَمَ الصيغةَ التى لا تحتمل الفسادَ damit er (Gott) der Welt diejenige Form verleihe, die keiner Vergänglichkeit mehr fähig ist. Schirazi 300a.

الصوفيّة الوجوديّة die Mystiker, die die Lehre von dem Allsein aufstellen, (daß nur ein einziges Sein, die Gottheit existiere, vgl. Spinoza). Igi II 158 Mitte.

الصياحيّة Sekte, (Lehre: die Welt gleich ewig wie Gott). Murtaḍa 8b.

صيص; الصَّيَاصِى, قَبْل الصياصى vor der irdischen Existenz, (die wie ein Kerker — صياصٍ, صِيصِيَة — für die Seele ist. Schirazi 457a, zitiert nach Suhrawardi.

الصيصية الإنسانيّة das menschliche Gefängnis, der menschliche Leib, als Gefängnis der Seele. Schirazi 465a.

ضرورةً = ض = بالضرورة, ض = بالض mit Denknotwendigkeit. Schirazi 456a.

ضبط; وجه الضبط فى الوجوه الأربعة أن das Einteilungsprinzip der genannten vier Punkte besteht darin, daß. Igi I 143, 12 unt.

ضبط; ضوابط الإشْراقيّين die Grundprinzipien der Mystiker, (der Verteidiger der Philosophie der Erleuchtung). Schirazi 229b

الضَّابِط أنّ als unbestritten feststehend kann gelten, daß . . . Muḥaṣṣal 5.

ضَبْط Genauheit.

ضبط; بوجْهِ الضبطِ um (diese Lehren; Schirazi 340b) kurz und übersichtlich zusammenzufassen.

ضبط Zusammenfassung vieler Fälle unter ein Prinzip. Kuschgi 22b.

الضَّحّاكيّة Ibaditische Sekte (Sezessionisten). Bagdâdi 37b.

ضدّ; السواد والبياض يتضادّان على الجوهر das Schwarze und Weiße sind sich konträr an der Substanz, d. h. der Substanz inhärierend als einem Substrate. Masâïl 24.

الضِّدّان duo contraria.

متضادّ einem Kontrarium gegenüberstehend.

ضرّ; أهْل الإضطرار die Philosophen, die lehren, die Wissenschaften seien denknotwendige Erkenntnisse (العلوم كلّها ضروريّة). Murtaḍa 35b 9.

ضرّ; باضطرارٍ mit absoluter Denknotwendigkeit. Masáïl 72.

ضرّ; نطضرّ الى أن im Gegensatz zur vorhergehenden Lehre werden wir gezwungen, anzuerkennen, daß . . . Murtaḍa 27, 13.

الضَرورة das als evident Erkannte, (in einer Erkenntnis, die notwendig erfolgt, unabweisbar ist). Murtaḍa 29b 3 unt.

الضِراريّة Anhänger des Dirár ± 750.

ضَرورة; طريق الضرورة Deduktion, die von evidenten Prinzipien ausgehend die unabweisbare Notwendigkeit der Konklusion beweist. s. دليل.

ضَروريّات erste Prinzipien des Denkens, (Prinz. des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten usw.).

ضَروري unleugbar.

ضرب أجَلاً einen Termin festsetzen.

ضرب; يكون ضرب مجموعه فى أحَدِ قسمَيْهٖ كمربّع القسم الآخر eine Teilung einer Linie, bei der die Summe multipliziert mit einem ihrer Teile eine Zahl ergibt, die dem Quadrate des anderen Teiles gleich ist. Schirazi 243a 3. (der goldene Schnitt).

ضَرْب = بيان الحدّ Erklärung der Definition. Bagdádi 66a 4 unt.

ضَارَبَ على kämpfen für.

ضرس; تضاريس = خشونة Unebenheit einer Fläche, Schartigsein. Schirazi 223a 1 unt.

ضرس; الشكل المضرَّس die schartige („gezahnte") Gestalt, (die die Erdkugel aufweist, ist Beispiel einer coactio, Zwangsbewegung, die sie von der regelmäßigen Kugelgestalt abdrängt). Schirazi 178b Mitte.

ضعف unsichere Lehren vertreten.

ضغط; الضُغْطة = عذاب القبر die Grabesstrafe. Schirazi 486b 13.

ضغط; الهواء المنضغط بين القارع والمقروع die zwischen Schläger und Geschlagenem eingepreßte Luft (überbringt den Schall dem Ohre). Schirazi 435b.

ضمّ; التجانُس علةُ الضمّ die Verwandtschaft (der Teile eines Körpers) bewirkt, daß sie fest aufeinander liegen, (sich nicht abstoßen). Schirazi 223b.

ضحى; نفس الإنسان تصير بالحِكْمة مُضَاهِيا لهذا العالَم durch die Metaphysik wird der Mensch ein Abbild dieser empirischen Welt, (da er deren Formen in sich aufgenommen hat). Schirazi 312b.

ضيف, الاضافة; علاقةُ الاضافةِ eine Beziehung zwischen zwei Dingen, z. B. Materie und Form, vermöge deren eine naturnotwendige Hinordnung des einen auf das andere besteht. Avicenna Met. II 4.

ضيف; المتضايفان die beiden Termini der Relation. Rāzī 31, 2.

ضيف; المتضايفان متكافِئَان فى الوجود die Korrelativa sind im Sein gleichwertig, (ist das eine eine Aktualität, dann muß dieses auch das andere sein usw.). Schirazi 190a.

ضيف; برهان التضايُف der Beweis der Reziprocität. (Wenn die Kette der Ursachen kein erstes Glied besäße, dann könnten sich ihre Glieder nicht reziprok verhalten, da dem letzten

Gliede das **nur** Wirkung ist, nicht ein erstes gegenübersteht, das **nur** Ursache ist). Schirazi 125b unt.

العموم ومضايقة ; ضيق die Universalität und ihr Reziprokum, die Partikularität. Kuschgi zu Tusi 43, 5.

واجب مضيّق ; ضيق strenge Pflicht. Murtaḍa 42b unt.

أضيق spitzer (als ein anderer Winkel).

ضيامية s. قلمية. Murtaḍa 6a 8 unt.

مَلِك طاؤوس ; طاؤوس der König Pfau. Das böse Prinzip, Ahriman (persisch-gnostisch). Frank: Scheich ʿAdi (1911) S. 106.

طبع Versiegeln der Herzen durch Gott (Prädestination).

الطباع Gegensatz zu العادة Naturanlage u. Gewohnheit. Avicenna Met. III 2.

الطبيعة آخِرُ الإبداع وأوّل التكوين ; طبع die Naturkraft (als eine in sich betrachtet unkörperliche Form) ist das letzte Glied des unkörperlichen und zeitlosen Erschaffens und zugleich (als Form einer Materie) das erste Glied des zeitlichen, körperlichen Bildens. Schirazi 301a.

الطبيعة تفعل الأسهل ; طبع die Natur bewirkt das Leichtere (Gesetz der größten Leistung beim geringsten Kraftaufwande). Schirazi 223a Mitte.

الطباعيّة ; طبع die Materialisten. Schirazi 384b.

الطبيعة الخامسة الفلكيّة ; طبع quinta essentia corporum coelestium. Schirazi 469a 13.

لزمهم تناهى الحوادث بالتطبيق ; طبق es ergibt sich gegen sie, daß die zeitlich entstehenden Dinge endlich an Zahl sind durch den Beweis des Aufeinanderlegens (von Teilen der supponiert unendlichen Zahl, wodurch ihre Endlichkeit offenkundig wird, da jede Summe, deren Teile man aufeinander legen kann, endlich sein muß). Fanári z. Igi IV 147, 2 unt.

نِعْلٌ مطابِقٌ لِمَنْفعةٍ ; طبق wird identifiziert mit: فِعْل مشتمل على مَنْفعةٍ „eine nützliche Handlung". Razi 119, 3 u. 6.

اى مساواتُ الإنطباق ; طبق Kongruenz عددٍ لِعَدَدٍ آخَر. Suhrawardi 486 unt.

توهّم المناقضة انّما طرء من اشتراك اللفظ ; طراء die Einbildung, es liege ein Widerspruch vor, ist ein **grundloser Gedankeneinfall** (auch طرو), der sich aus der äquivoken Natur des Ausdruckes ableitet. Schirazi 265a 4.

هذا من الطوارئ لا من الطبيعيّات ; طرأ dieses (Schirazi 188b Gl.) gehört zu den zum Wesen hinzukommenden, äußeren Akzidenzien, nicht zu den inneren Bestimmungen der Physis' Schirazi 188b Gl.

مطرح etwas Bewiesenes, das nicht mehr Objekt der Diskussion ist. Fārūqī 1020. z. 1 unten.

طَرْحان ein wegen seiner Verdienste von allen Abgaben befreiter Mann.

مُطَّرِد in gleicher Weise verlaufend, regelmäßig sich ereignend.

الطرد و العكس ; طرد die Ausdehnung einer Gesetzmäßigkeit auf einen ganzen Bereich (im Analogieschluß) ويسمّى عند متاخّرى الجدليّين بالدَّوَران Suhrawardi 127. Dieser Terminus ist der der alten Schule. Die Gesetzmäßigkeit findet sich in allen Indivi-

duen dieses Bereiches gleichmäßig — الطرد = الاطّراد — und zwar so daß beide, dieses Gebiet und jene Gesetzmäßigkeit, konvertierbar sind, so daß letztere also nur in diesem Gebiete vorkommt.

طردًا او عكسًا in der gewöhnlichen („geraden" „normalen") Richtung oder umgekehrt. Schirazi 253 b 6.

طرد؛ لطرد رسم الجوهر بالواجب weil die Bestimmung der Substanz in gleicher Weise (اطّرادًا) von Gott ausgesagt werden kann. Schirazi 255 a.

طرد؛ اطّراد حكم الطبيعة الواحدةِ فى جميع الجزئيّات die Gesetzmäßigkeit der einen Natur findet sich gleichmäßig in allen Atomen. Schirazi 272 b 7.

مُطَّرِد ohne Widerspruch; ausnahmslos. Widerspruchslos zusammengehörig.

طريد Verbannter.

طَرْد ein sich gleichmäßig Verhalten z. B. eines Begriffes in vielen Individuen. Īgī I 85, 2.

طرد؛ قوله ليس شرحا بل هو استطرادىّ استطراد = Abschweifung. Fanari z. Igi IV 106, 8 unt.

طرده ausschließen, in kontradiktorischer Opposition stehen zu etwas ذات الشىء يَطْرد العدمَ وينافيه die Substanz (das eigentliche Wesen) des realen Dinges steht dem Nichtsein kontradiktorisch gegenüber. Schirazi 147 b 7 unt.

استطرادا als Digression. Sijalkūtī zu Īgī I 132, 11 et passim.

طرز؛ صورة الإنسان هى طِرَازُ عالَمِ الأمر (أمرىّ, أمريّةٌ) die Menschenseele ist eine Form (eine platoniche Idee) aus der Welt des Logos (logosartig). Schirazi 5, 10.

طرطاوس (für طرطارس) Tartaros هو شقٌّ كبير وأهْوِيَةٌ يسيل اليه الأنهارُ على أنّه يَصِفه بما يدلّ على التهاب النيران: dabei beschreibt Sokrates den Tartarus mit Ausdrücken, die flammendes Feuer bedeuten. Schirazi 488 b 8.

طَرَفَى النقيض يجب أن يقسما الإحتمالات die beiden contradictoria teilen sich in die Möglichkeiten (zwischen den contraria), ohne daß ein drittes möglich bleibt.

طرق؛ انّ الحوادث الماضية يتطرّق اليها الزيادةُ والنقصانُ die zeitlichen Dinge der Vergangenheit können vermehrt oder vermindert werden (sind aufnahmefähig für die Vermehrung resp. Verminderung). Schirazi 171 b Mitte.

الطرائِقيّة Anhänger des Karrám ┼ 8?0 in Hurasán.

طرو (s. طرأ) Eintreten in die Existenz, das darin besteht, daß das Dasein der Substanz „anfliegt" (طرى), zu ihr hinzutritt. Hinzutreten der Existenz. Masail 62 Mitte. 67 passim.

طُرُوّ الضدّ das Hinzutreten des Kontrarium zur Substanz, das das andere Kontrarium verdrängt.

طرى عليه الضدّ das Kontrarium kam über das Ding z. B. die weiße Farbe, die ihr Kontrarium, die schwarze Farbe verdrängte.

طريان العَدَم ينافى القِدَم das Hinzutreten des Nichtseins (in der Vergangenheit) steht in kontradiktorischem Gegen-

satze zum Anfangslossein. Sijalkuti z. Igi IV 51, 8 unt.

طرى; الجوهر يكون طاريًا das Atom tritt plötzlich in die Existenz. Masâïl 67.

طرى; يحكم كلّ مَن له فطرةٌ مستقيمة باستحالةِ طريانِ الجسميّةِ على الجوهر المفارق der Geist kann keine körperliche Natur empfangen. So urteilt jeder gesunde Geist („Natur"). Schirazi 286 a.

طفر; مى أعضل الشُبَه شُبْهةُ الطَّفْرةِ der Tangentenwinkel ist kleiner als jeder Winkel mit geraden Schenkeln. Letzterer kann also = 0° werden, ohne daß er vorher so klein wie ein Tangentenwinkel geworden wäre. Er „überspringt" diesen also. Dieselbe Schwierigkeit stellt sich bei allen Winkeln der Peripherie und Sphäre ein, wenn man sie mit Winkeln geradliniger Schenkel oder ebener Flächen vergleicht. Abhari 22.

طفرةُ الزاويةِ der Sprung des Winkels mit geradlinigem Schenkel, dessen kleinster Winkel größer ist als ein solcher, der durch die Tangente eines Kreises mit dessen Peripherie gebildet wird. Schirazi 270 b 12.

الطفرة der Sprung der Körper, der bei Leugnung der Existenz von Atomen die Bewegung erklären soll.

طل; لم يكن طَلَل الأمثال عند البارئ keine Spuren der Dinge waren (vor der Erschaffung) bei dem Schöpfer. Schirazi 297 b.

طلب; القوم حصروا أُمَّهات المصالب فى مطلبِ مَا ومطلبِ هَلْ و مطلبِ لِمَ man teilte die philosophischen Probleme restlos ein in die nach dem was, dem ob und dem weshalb. Kuschgi 3 a Gl.

طِلَسْم النار die geheimnisvolle Natur im Feuer. ارباب الطلسمات die himmlischen Kräfte, die in den Talismanen wirken. Schirazi 289 b 4.

طلسم; ربّ الطِلَسْم :ربّ طلسم النوع يكون فيّاضًا لذلك النوع der Archetypus einer Spezies ist Emanationsprinzip derselben in der sublunarischen Welt. Schirazi 289 b.

طلمس; ربُّ طلمس الشخصيّات أى مبدأُ نوعها die Idee, die jeder Art von Individuen vorsteht. Schirazi 497 b.

طِلْمس بَرْزخيّ = نوع جرمىّ Spezies körperlicher Dinge. Schirazi 114 a 10 unt.

طلق; من اطلاقٍ absolut.

ٲطلق ٥ im allgemeinen reden von einer Sache. Schahrast 53, 8 unt.

طَلْق Asbest, der sich im Feuer nicht umgestaltet; Schulbeispiel. Schirazi 225 b.

طمر; على مثال من يقرأ طومارًا وينظر الى سطرٍ عقيب آخَر (die Tumár-Schrift enthält so große Züge, daß man nicht mehrere Linien zugleich übersehen kann). Schirazi 372 a Mitte.

طمس; العقولُ مطموسة تحت سطوع النورِ الأَحَدِيّةِ die reinen Geister sind gleichsam „begraben" unter dem Ausstrahlen des Lichtes, nämlich der Einheit Gottes (überwältigt von diesem Lichte, vernichtet unter ihm). Schirazi 301 a 1.

طن; الطنين يحدث اذا تكرّر الصدأ

من الجانبَيْن لوجودِ ما يوجب ذلك الإنصرافَ من الطرفَيْن klingen ist ein doppeltes Echo (wegen eines Hindernisses von beiden Seiten). Schirazi 231 a.

طنب; دَعْ عنك الإطنابات lasse die Weitschweifigkeit in der Darstellung. Schirazi 131 b 6.

طهمورث الملك Tuhmúrith, der König der Sábier, dem Judasaf (يوذاسف = Buddha) die Religion der Sábier (Astralreligion) brachte. Schirazi 464 a 23.

طوبيقا (fälschlich auch طونيقا geschr.) Topik. Suhrawardi 57.

طور; اختلاف اطوار النفس die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen und -phasen der Seele. Schirazi 313 b unt.

طور; للنفس تطوّرات جوهريّة وتحوّلات ذاتيّة من حَدِّ الإحساس الى حدّ التعقّل(=شؤون; شؤن ذاتيّة) die Seele macht von der Sinnlichkeit zur Geistigkeit verschiedene Entwicklungsstufen in ihrer Substanz durch. Schirazi 445 a 8.

طور; النفس متطوّرة فى الأطوار ومنقلبة فى الشؤن الحِسّيّةِ والخياليّةِ والعَقْليّةِ die Seele macht verschiedene Entwicklungsstufen und Veränderungen in den Entwicklungsphasen der sinnlichen Wahrnehmung, Phantasie und Denkkraft durch. Schirazi 456 b unt.

طور Periode, Kreislauf. بعد استكمالاتها (اى النفسِ) المادّيّة و تطوّرِها بطور آخَر nachdem die Seele in der Materie zu den entsprechenden Vollendungen gelangt und noch andere Kreisläufe (Phasen) zurückgelegt hat. Suhrawardi 476 Gl.

طور; تارةً — وطورًا das eine Mal — das andere Mal. Schirazi 471 b 21.

طور الولاية die Welt (Phase) der Göttlichkeit (Versenken in Gott). Schirazi 146 b (Zitat aus Gazáli).

طاع; الاستطاعة Wahlvermögen (Freiheitsvermögen).

طوّل فيه = طوّل الكلام فيه lange auseinandersetzen.

طول; قولُ القائل العالَم قديمٌ بالزمان هَوَسٌ محضٌ لا طائِلَ تحته die Behauptung, die Welt sei der Zeit nach ewig, ist ein leeres nutzloses (z. erw. لا طائِلَ فيه) Geschwätz. Schirazi 172 b Mitte.

طول; لا يجدى بطائِلٍ = لا يجدى نَفْعًا = لا طائِلَ تحْتَهُ Kuschgi 4 b 7.

طول; المطوّلات die ausgedehnten Spezialuntersuchungen. Igi III 189, 9.

طول; سلوك السلسلةِ الطوليّةِ geradlinige Entwicklung (in der Unvollkommenheiten durch Entelechien ersetzt werden (بطريق الاستكمال); vgl. عَرض. Schirazi 192 a Mitte.

طول; السلسلة الطوليّة اى العِلّيّة والمَعْلوليّة die Linie von Ursache und Wirkung (vgl. denselben Ausdruck Horten: Ringsteine Farabis S. 85 Anm. 1). Schirazi 289 b Mitte.

طول; هذا لا يجدى طائِلًا dieses ist nutzlos (غير مُجْدٍ passim). Igi V 51. 5.

طول; العقولُ الطوليّةُ die Geister, die eine gerade Linie der Vollkommenheiten bilden. Schirazi 250 a Gl.

الملازمة المطويّة فى الاستدلال ;طُوِى فى die innere Konsequenz (nicht das Konsequens), die in der Argumentation enthalten ist. Sijalkúti zu Igi III 93, 17.

طوى عنه er überging es. Lahigi 144a 1.

طوى; لا ينطوى سريعا es wird nicht schnell erfaßt, dringt nicht schnell in den Geist ein, sondern tritt zuerst im Gedächtnis auf, geht dann allmählich zur Phantasiekraft und schließlich zum Gemeinsinn über. Suhrawardi 535.

طوى · الكلامَ عنه أصْلا er wandte die Diskussion von diesem Probleme vollständig ab. Suhrawardi 109 Gl.

المستطيل das Rechteck. Avicenna Metaphysik. III 4 geg. Ende.

كان نَصْرانىَّ الدين مجوسىَّ ;طين الطين Hadimáni (الحادمانىّ) aus Babel (البابلىّ) war der Religion nach ein Christ, der Rasse nach ein Magier (Dualist). Suhrawardi 19.

طىّ Bereich.

طىّ درجات عالَم البدايات (والاوساط والنهايات) das Gebiet der Welt der Anfänge (sublunarische Welt) mittleren Welten (der Sphären) u. höchsten Welten (Gottes, Nirvana). Schirazi 496a.

ظ; ظَاهِر = وهو ظ Schirazi 224a.

ظرف; فى ظرف التحليل in dem Falle, daß man die (logische) Analyse ausführt. Schirazi 220a 4 unt.

ظرف; معنى الظرفيّة die Bestimmung, Umstand eines Vorganges zu sein. Schirazi 253a.

ظرف; المظروفيّة die Eigenschaft, Substrat für äußere Bestimmungen zu sein. Die Eigenschaft, äußere ظرفيّة Bestimmung eines Substrates zu sein.

الظَرْفيّةُ esse modum alicuius rei, الكَوْنُ ظرْفًا لِشَىْءٍ. Dictionary S. 1457.

ظعن; الدنيا ساكنها ظاعنٌ وقاطنها بائن Beschreibung der vergänglichen Welt: Wer sie bewohnt, befindet sich auf der Reise und wer auf ihr ruht, trennt sich von ihr. Schirazi 302a.

ظلّ; اصحاب المظلّة, اصحاب المظالّ Leute des schattigen Platzes = Stoiker.

ظِلّ غربىّ مع نُور شرقىّ philosophische Schwierigkeit (des untergehenden Lichtes) und mystische Lösung derselben, (des aufgehenden Lichtes, der Intuition der Gottheit). Schirazi 271b

ظل; أصيليًّا — ظِلّيًّا in primärer — in sekundärer Weise, (wie ein Schatten). Igi II 86 (Sijalkúti).

ظلّ; فى الوجودِ الظِلِّىّ in ordine logico, (die Gedanken sind die „Schattenbilder" der Dinge). Igi II 99 (Sijalkúti).

ظلّ; الظلّ اى الوجود المنبسط das Dasein, das sich über alle Dinge ausbreitet, (Schatten Gottes). Schirazi 147b unt.

الظنّ هو حكم بشىءٍ مع الشعور بإمكانِ نقيضه die (unsichere) Vermutung ist ein Urteil üb. e. D. mit dem Bewußtsein, daß das Gegenteil auch möglich ist. Suhrawardi 126.

الظاهر der äußere Wortsinn des Koran, Gegensatz المأوّل.

ظهر; علوم الظاهرةِ die positive Theo-

logie das Ius und andere Wissenschaften im Gegensatz zur Mystik (علم الباطن).

ظهر; مَظَاهِر الحقّ الأمْريّة والخلقيّة die Erscheinungsformen Gottes (تجلّياته) in der Welt des Logos (الامر) und der der Materie (der sublunarischen Welt). Schirazi 152 a.

الظواهر المقتضية للجسميّة die Korantexte, deren äußerer Wortlaut auf die körperliche Natur Gottes schließen läßt. Rāzī 114, 1.

ممنوع = ع unmöglich, negiert. Abhari 83.

عبأ; لا يُعْبأ به = لا يعتدّ es verdient keine Beachtung. Fanari z. Igi V 42, 6 unt.

عبد; العبوديّة Sklaverei der Seele durch Unterwerfung unter die Leidenschaften (المستعبدة, die unterjochenden = القاهرة. Schirazi 474 b 18). Gegens. الحرّيّة.

عبر; هذا خِلاف فى العبارة dies ist ein Widerspruch (zum vorhergehenden), der rein terminologischer Natur ist (in der Wortbedeutung liegt). Murtaḍa 27 a 7.

عبارة subjektive Betrachtungsweise.

عبارة Worterklärung. الخلاف وقع فى عبارةٍ der Unterschied (der Thesen) läuft auf eine reine Wortfrage, einen Streit um Worte, aus.

عبر; المعتبَرون من العُقَلاء die bedeutenden unter den Gelehrten. Schirazi 288 a.

عبر; الموجودُ فى العبارةِ والكتابةِ das in der Bedeutung eines gedachten (Wortes) oder in einem geschriebenen Worte „Existierende“ (Dargestellte). Kuschgi 30 b. Es besitzt nur im metaphorischen Sinne eine Existenz.

اعتبره ب er schätzte es ab auf ب so und so viel.

المعبصيّة Libertinistische Sekte. Bagdádi 131 a.

عتّ; الموحِّدون المُعِتّون بالمحافَظةِ على اعتقادِ التوحيد وحراسةِ القلوب عن الوقوع فى الالحادِ والتشريكِ die (fanatischen) Bekenner des Islam, die das Dogma der Einheit Gottes und die Rechtgläubigkeit des Volkes strenge bewachen. Schirazi 359 b unt.

العجاردة Sekte der Sezessionisten.

العجز das Unvermögen, frei zu handeln, Gegenteil von استطاعة = Freiheitsvermögen und قُدْرة Macht, frei zu handeln. Bagdádi 73 b.

عجز; المعجوز عنه das Objekt einer Unfähigkeit (z. B. d. Gehen für einen Lahmen). abu Rašīd 135 a.

عجن; المعجون Konglomerat, Mischung. Igi III 59.

عجين Gipsverband gegen Knochenbruch. Masáïl 32.

عدّ; هذا يُعَدّ فى ذاك dies ist mit jenem identisch. a. Rašīd 178, 8.

عدّ; الصمّيّة والعدديّة Inkommensurabilität und Kommensurabilität. Abhari 24.

عدّ; قد يفسّر العَدّ باستيعاب العادِّ للمعدودِ بالتطبيق das Messen (Maßbestimmen) definiert man vielfach als darin bestehend, daß die messende

Einheit, das zu messende Objekt restlos „erschöpft“ (ganz aufnimmt) und zwar durch Aufeinanderlegen. Igi V 58.

الإمكان الاستعدادى ;عدّ die Kontingenz, die eine Disposition für eine Aktualität darstellt. Igi IV 7.

كيفيّة متشابهة الأعداد ;عد eine in ihren Teilen gleiche, homogene Qualität. Schirazi 319a 6.

لا يلزم اختلافُ الشّيئَيْن بل ;عدّ تعدُّدهما daraus (Igi II 198 Gl. Sijalkutis) ergibt sich nicht die wesentliche, sondern nur die numerische Verschiedenheit beider Dinge.

تعدّد numerisch verschieden und vieles sein.

عدسىّ العدسىّ Bezeichnung des mathematischen Körpers, der Linsenform besitzt. Schirazi 262b 11 unt.

عَدْل Gerechtigkeit Gottes und daraus sich ergebend: Freiheit des menschlichen Willens. Mutaziliten.

عِلّة العدول دفع الإعتراضَيْن ;عدل السابقين die Ursache, weshalb man die Thesis affirmiert, liegt darin, daß die beiden obigen Schwierigkeiten widerlegt wurden. Sijalkûti z. Igi IV 93.

سلبًا لا عدولاً ;عدل in negativer, nicht in positiver Weise. Sijalkúti zu Igi III 23, 8.

العَدَليّة das Gerechtsein, die Eigenschaft der Gerechtigkeit (العدل) zu besitzen. Murtaḍa 14b.

تَعْديل das Problem, inwieweit Gott an den ethisch guten Handlungen der Menschen beteiligt ist, vgl. تجْوير.

الايجاب العدولى هو الايجاب ;عدل الذى يكون السلب جزءًا من المحمول die (das Kontrarium, die Negation) aufwiegende Affirmation ist eine solche, von deren Prädikat die Negation einen Teil bildet. (Dieses negative Prädikat z. B. non-homo wird von dem Subjekte affirmiert. Sie verhalten sich wie الاتّصاف بالسلب und سلب الاتّصاف: das positive Beilegen einer Negation und die Negation der Beilegung einer Eigenschaft). Sijalkúti zu Igi III 24, 6.

المعدولة ;عدل die rein logische Affirmation, (die wahr sein kann, ohne daß ihr Subjekt reell existiert). Gurgani z. Igi II 178, 1.

الإيجاب المحصّل والمعدول ;عدل praedicatio determinata et infinita, (je nachdem das Prädikat ein positives Ding oder sein Kontradiktorium ist z. B. a und non-a). Kuschgi 38b.

التعادُل الحقيقىّ فى الإضافة ;عدل هو بين الاب والإبن das reale Gleichwertigsein, sich Entsprechen in der Relation. Schirazi 248a.

العدالة فى حاقّ الوسط بين ;عدل إفراطَيْن (بين الإفراط والتفريط) die Gerechtigkeit verhält sich wie eine Mitte zwischen zwei Extremen. Schirazi 245b.

الحقّ أنّ المعدولة ما يكون ;عدل محمولها (محمولُه statt) مفهومًا عدميًّا praedicatio infinita ist eine solche, deren Prädikat ein negativer Begriff (z. B. non-homo, non-videns) ist. Lahigi 130 nach Gurgani.

اللفظُ معدولٌ بأن تُركّب كلمةُ ;عدل

السلبِ مع لفظٍ محصّلٍ ein infiniter Ausdruck besteht darin, daß ein finiter (bestimmt umgrenzter z. B. sehend) mit einer Negation verbunden wird. Lahigi 130a.

القضية المعدولة لا بدّ أن ;عدل يكون محمولها عدم مَلَكَةٍ das Prädikat einer praedicatio infinita muß die Negation eines habitus sein (z. B. nicht-sehend). Lahigi 130a.

ماهيّةُ المُبْدَعات مَعْدولةٌ ;عدل die Wesenheit der ohne Materie erschaffenen Dinge verhält sich zum Sein und Nichtsein der Individua indifferent (kontingent). Schirazi 182b 11 unt.

السلب العدوليّ او التحصيليّ ;عدل die „positive" Negation d. h. die ein Aktuellwerden in sich schließt. (Sie bedeutet eine Indifferenz, aus der Verschiedenartiges werden kann, aber in der es noch nicht actu vorhanden ist). Schirazi 38, 2.

الفَرْقُ بين العُدُولِ والتحصيلِ ;عدل فى السلبِ تَقْديمُ الرابطةِ عليه وتأخيرُهُ عنه لا غَيْرُ der Unterschied zwischen Indeterminiertheit und Determiniertheit (praedicatio infinita et finita) in der Negation besteht darin, daß die Kopula vor- und nachgesetzt wird (z. B. homo est non-socialis oder: h. non est socialis). Schirazi 107a 15.

الإيجاب سواء كان عُدوليّا أو ;عدل تحصيليّا يقتضى ثبوتَ الموضوعِ die Affirmation, sei es die indifferente, noch nicht aktualisierte (a kann b und c sein) oder die aktualisierte, determinierte, hat zur Konsequenz, daß das Substrat (das Subjekt) etwas Positives sei. Schirazi 91 unt.

قضيّةٌ موجبةٌ معدولةُ الطّرفَيْن ;عدل ein affirmatives Urteil, das sich zu den beiden (determinierten) Termini indifferent verhält, (indem es universell ist). Igi II 173 (Gl. Sijalkutis).

قد صُيِّر السلبُ جُزْءَ المحمول ;عدل والقضيّةُ الموجبة تسمّى معدولةً لأنّه عُدِل بها عن صيغةِ الإيجاب الى صيغةِ السلب im infiniten Urteile bewegt man sich in der Mitte zwischen Affirmation und Negation („man entfernt sich von der Affirmation zur Negation hin, zwischen beiden jedoch in der richtigen Mitte bleibend": عدل عن الى). Im infiniten Prädikate ist die Negation ein Teil des Prädikates. Suhrawardi 74.

العَدَليّة die Mutaziliten, المعتزلة die Verteidiger der Gerechtigkeit Gottes.

العدم فى مثل هذه الأشياء ;عدم (كالحركة والزمان) كالوجود فى أنّ له كَوْنًا وفسادًا بالذات die Privation in veränderlichen Dingen verhält sich wie das Sein, da ihr per se ein Werden und Vergehen zukommt, (vgl d. Lehre von der Steresis bei Aristoteles). Schirazi 308b. العدم لا وجودُ صورةٍ بالمعنى المذكور die Privation ist die Nichtexistenz (das Fehlen) einer Form dort, wo sie vorhanden sein müßte. Schirazi 309a 8.

ليس شقّ البعوضِ بإبرتهِ البحرَ ;عدم الأخْضَرَ إعْدامًا له وإيجادًا لبحرَيْن آخَرَيْن ضرورةً wenn eine Schnake mit ihrem Stachel in den stillen Ozean

sticht, so bedeutet dieses keine Vernichtung desselben, (d. h. seiner Einheit) und eine Neuschöpfung einer Zweiheit von Meeren. Dieses ist evident. (Es soll beweisen, daß die metaphysischen Inhalte Einheit und Dasein nicht identisch sind, obwohl sie konvertiert werden können). Igi IV 21, 10.

عدم; المبادئ المقارنة للجسم هى المادّة والصورة والعدم die mit dem Körper verbundenen Prinzipien sind Hyle, Form und *Steresis* (privatio, die von ihnen getrennten causa efficiens et causa finalis). Schirazi 308a.

عدم الملكة Privatio, Privation eines Habitus.

عدم; العدم المخصوص die Steresis (Prinzip des Werdens neben Form und Materie), Nichtsein in einem *individuellen* Falle.

عدن; معدن لكلّ كمال ومبعد عن كلّ نقصان Gott ist eine Schatzgrube für jegliche Vollkommenheit und weit entfernt von jedem Mangel. Fanari zu Igi III 135, 6 unt.

عذاب القبر חִבּוּט הַקֶּבֶר Strafe des Grabes durch Munkar und Nakir, die Engel gegen den Leichnam des Ungläubigen ausgeübt. Gallend. Motezélites 79.

عذر; اعتذار Weigerung, eine Handlung zu begehen.

عذر; حجّة قاطعة للعذر ein Beweis, der alle Ausflüchte abschneidet, also demonstrativ ist.

اعتذر عنه er wandte sich von ihm ab, desavouierte ihn.

يتعذّر علينا es ist uns unmöglich.

أعْذَر من كوفىّ die Sezessionisten von Kufa galten als ungefällig. Daher das Wort „ungefälliger als ein Kufier". Bagdádi 11a.

عرج; اصحاب المعاريج die Vertreter der Kabbalistik, (die das stufenweise Aufsteigen der Seele zu Gott in den Buchstaben lesen, ebenso den Kreislauf des Kosmos). Schirazi 31 (Gl.).

عرج; اصحاب العُرُوجِ الروحانىّ منسلخون عن الناسوت الجسمانىّ die asketischen Mystiker, die sich stufenweise Gott nähern, entledigen sich durch Kasteiungen der Körperlichkeit der Menschennatur. Suhrawardi 472. In der Glosse z. St. bezeichnet Schirazi sie als أَصْحاب المعارج.

عرس; بحكم العروس mathematischer Ausdruck viell. der goldene Schnitt oder der *pythagoräische Lehrsatz*. Abhari 15, 2.

عَرش; مُخْلِص عَرْشىّ eine aus dem Zweifel erlösende Erklärung mystischen Inhaltes. Schirazi 276b.

العَرْش ما يحيط بجميعِ المتماديات الحِسّيّة إحاطةً غَيْر وَضْعيّة der „Thron" Gottes umspannt alle ausgedehnten Dinge ohne selbst eine räumliche Lage einzunehmen. Schirazi 224a.

عَرْشىّ auf den Thron Gottes bezüglich, mystisch, *tiefsinnig*, die letzten Probleme der Philosophie ergründend. Schirazi 220a unt.

عرض; تعريضا للثواب um dem Menschen die Möglichkeit zu geben, sich die ewige Seligkeit zu erwerben. Murtaḍa 9a.

إعتراضة Objektion, Einwand.

عرض; الرجحان العرضىّ das Eintreten

in die Existenz (Überwiegen einer der beiden Wagschalen des Möglichen) das auf eine von außen (akzidentell) wirkende Ursache zurückgeht. Gegens. الرجحان الذاتي das Eintreten in die Existenz, das von dem Wesen des betr. Dinges selbst verursacht ist. Sijalkúti zu Igi III 167, 10.

عرض; اعتُرِض = عورِضَ es wurde der Einwand erhoben. Fanari zu Igi III 165, 4 unt.

عرض; دائرة العَرْض هى دائرة مارّةٌ بقُطْبى مَرْكز القمر ام لا die Sphäre der Breite umschließt den nördlichsten und südlichsten Punkt der Mondsphäre. Igi VII 146.

عرض; يوم العرض الأكبر إذا وقع التعارُض بين الكفتَيْن am jüngsten Tage, wenn die beiden Wagschalen der Wage der Gerechtigkeit miteinander verglichen werden. Schirazi 505a.

عرض; هذا التعرّض غير وارد على شىء من المذهبَيْن diese Schwierigkeit (= اعتراض) ist gegen keinen Teil der genannten beiden Systeme stichhaltig (يَرِد). Schirazi 259b 6.

عرض; يتعرّض لبيانه er tritt in die Behandlung dieser Sache ein. Igi III 13 (Gl. Sijalkútis).

عرض; فى معرض الغَلَط dem Irrtume ausgesetzt. Muhaṣṣal 6.

المعروضيّة das Inhärenzverhältnis der Substanz zu ihrem äußeren, zufälligen Akzidens, vgl. لزم.

عرض; فى مَعْرِض (مِعْرَض) الكلام im Zusammenhang der Diskussion.

عرض; سلوك السلسلةِ العَرْضيّةِ krummlinige Entwicklung (die bereits vorhandene Entelechien vernichtet und durch neue ersetzt; بطريق التفاسُد die Entwicklungslinie biegt im Sinne der Breite aus, vgl. طول). Schirazi 192a Mitte.

عرض; التعريض das sekundäre Moment (eine circumstantia actionis) das z. B. einer Lüge den Charakter der Sünde nehmen und sie zu einer erlaubten Handlung machen kann. Razi 147b.

عرض; اعترض على حصر العِلَل فى الأربعة بالشرط als Einwand gegen die Thesis: Es gebe nur vier Ursachen, führe ich (als fünfte) die Bedingung an (حصر: vollständige Aufzählung). Kuschgi 57b.

كلّها عُرْضَةٌ للدثور والفناء alle (كلّها) sind der Vernichtung geweiht (ولا حظَّ لها من الدَّيْمومةِ والبقاء). Schirazi 294b.

العرض الأوّلىّ das eigentliche Akzidens, proprium, primäre Akzid. Dictionary S. 73 1.

عرف; اهل الأعْراف die Gläubigen, deren gute und böse Werke sich im anderen Leben aufwiegen und die Verdienst und Unverdienst abschätzen können. ibn Ḥazm IV 48—58.

عرف; أهل الأعْراف die Wissenden, die die Seligen und Verdammten unterscheiden können (verschieden von den عارفون den Mystikern). Schirazi 507a 2. الأعراف الأمْكنةُ العاليةُ الرفيعةُ die hohen Sitze, von denen bestimmte Selige am jüngsten Tage die Guten und Bösen rechts und links vom Throne Gottes überschauen. Schirazi 507a 7.

عُرْف الاستعمال die allen bekannte Ge-

brauchsweise der sprachlichen Ausdrücke.

عرف; التحقق العُرفانيّ die Begründung und Klarstellung nach allgemein angenommenen Prinzipien. Schirazi 142a 10.

عرف; الحمل المتعارف die gewöhnliche Prädikation (die nicht im präzisen Sinne, primo et per se zu verstehen ist. Diese letztere heißt الحمل الذاتيّ u. الحمل الأوّليّ). Schirazi 72 Mitte.

عرف; معرفته بنفسه die Erkenntnis Gottes, die der Mensch aus sich, ohne Offenbarung erlangt. Bagdadi 47a.

عرف; الحمل المتعارف أى الشائع die praedicatio non praecisa. Kuschgi 12b Gl.

عرف; على العُرفيّة العامّة nach dem allgemeinen Sprachgebrauche. Suhrawardi 91.

عرف; بحسب متفاهم العُرف nach dem bekannten Sprachgebrauche der Gebildeten. Fanari z. Igi IV 102, 5 unt.

عرف; المعرفة بذر المشاهدة die natürliche Erkenntnis ist der Keim, aus dem das mystische Schauen erwächst. Schirazi 199b 4.

عرف; الحمل المتعارف eine Prädikation, die eine Identität zwischen Subjekt und Prädikat ausdrückt (sodaß in dem einen das andere erkannt und mit dem einen das andere gegeben ist). Schirazi 443b 11.

عرف; إحساس العِرْفِ الطيّب للحاسّة الشمّيّة z. erw. العَرْف Geruch, aber العِرْف vokalis. Schirazi 234a 22.

عُرْف die durch den Sprachgebrauch determinierte Bedeutung, die an und für sich etwas Universelleres bezeichnet, aber dann auf eine bestimmte Kategorie angewandt wurde.

عرف; الشيخ العارِف Ibn al Arabi 1240*.

عرف; ذلك المعنى هو الذى يتعارفه العامّة dieser Gedanke ist derjenige, den die große Menge (unter dem Worte الضوء) allgemein versteht. Kuschgi 16a.

عرف; صدقًا متعارفًا in vulgärer, ungenauer Prädikation (die nicht primo et per se zu verstehen ist). Schirazi 248a.

عرف; العرفاء الكاملون والأوليا الواصلون die zur Vollendung gelangten Mystiker (عارفون) und die zur Vereinigung mit Gott gelangten Heiligen. Schirazi 395b.

عرف; المتعارَف die gewöhnliche Bedeutung eines Terminus. Igi I 195, 11.

عُرْفِيّ allbekannt, unleugbar. استطاعة عُرْفيّة Vermögen frei zu handeln, das keiner leugnen kann. Isfaráïni 39a.

عرق الشُبهة تنقلع عن أراضى أوهام الجاحدين die Wurzel der Schwierigkeit wird den Erdreichen der Einbildungen der Gegner entrissen. Schirazi 485b 9.

عرق Pneumaader event. mit Vene zu übersetzen.

عرك; إنّ النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا مَعْرَكة للآراء die Beziehung zwischen dem Sein und seinem eigenen Inhalte (des Seins) in analoger Prädikation ist ein Kampfplatz der Meinungen. Kuschgi 5b.

عَرْنَس له plötzlich an jemanden herantreten. لم يعرنس له موت فى دار المثوبة der Tod tritt im Jenseits nicht an ihn heran. Schirazi 298b 3 unt.

عرى; كُلّ ما يقبل الشىء يجب أَنْ يكون عاريًا عنه das Aufnahmefähige für ein bestimmtes Ding, muß vor der Aufnahme von ihm frei sein, was Schirazi 229a oben bestreitet. Identisch ist: القابل للشىء واجِبُ الانخلاع عنه.

عزازيل جوهر شيطانىّ للإِضْلال Azazil ist ein Teufel, der die Menschen irreleitet. Schirazi 429a 8.

عزرائيل مَلَكٌ للإماتةِ Azraîl ist ein Engel, der tötet, (vgl. اسرافيل). Schirazi 429a 7.

عزل VII sich als Asket zurückziehen. أَعْرض عن مَلَاذِ الدّنيا واعتزل الى الجَبَلِ وأقام فى غارٍ بِهِ (von Sokrates gesagt: Er zog sich als Anachoret auf einen Berg zurück). Schirazi 297b.

عزل; المعتزل Pharisäer, Asket, Einsiedler (Graf: Der Sprachgebrauch d. christl.-ar. Literatur S. 106. كهى, كهية = Figur z. verbessern in كَهَيْئَةً S. 113. سباع مغيرة reißende Wölfe nicht von مغر reißend sein, sondern von غار IV. مهانة Verachten zu هون ا, (nicht مهن), انزل nicht: für ähnlich halten! S. 116. يتلهون sie erfreuen sich nicht von وله sondern von لهو S. 120 usw.).

غزالىّ; أُوردنا كلامَ هذا البحرِ القمقامِ الموسومِ عند الأَنام بالإمام وحُجّةِ الإسلامِ ليكون اه wir haben (Schirazi 147a 1) diese Worte Gazalis angeführt, dieses „gewaltigen Meeres“ (Bezeichnung Gazalis) . . .

عسر; عُقدة عسيرةُ الإنحلال eine schwierige Objektion. Schirazi 270b.

عسف; تعسّفات باردة fruchtloses („totes, kaltes“) hin und her Raten, um Schwierigkeiten zu lösen. Schirazi 6.

عشق: الهويّات والأنّيّات عُشاق إلٰهيون وَاصِلون الى حبيبهم die Individua und „Daßheiten“ (Einzeldinge, Existenzen, gleichbedeutend mit الهويّات und وجودات) lieben Gott, sind göttlicher Natur und vereinigen sich (im Weltenlaufe bei ihrem Tode, dem Nirwana) mit ihrem Geliebten (Gott). Schirazi 299a Mitte.

تعصّب لهم er vertrat entschieden (mit Fanatismus) ihr System.

عصم; اعتصم er besitzt die Gnade des Schutzes vor der Sünde und folgt ihr, die Sünde vermeidend. Murtaḍa 17b unt.

العصمة die Gnade des Beistandes, die den Menschen vor der Sünde bewahrt (ihm also zu einer Unterlassung antreibt) des Schutzes vor d. Sünde. Vgl. التوفيق.

عضل; الإعضال = الإشكال die Objektion. Schirazi 461a.

عضل; إعْضالات وتفصّيات Schwierigkeiten und (ihre) Lösungen („das Entfliehen“ aus ihnen). Schirazi 310b 2.

عطف; الشعاع المنعطف der refraktierte, vom Auge ausgehende Sehstrahl (der indirekt zum Objekte gelangt). Vgl. مدّ Muhassal 10.

عطف; انعطاف Ablenkung des Lichtes.

عطل; لا مُعطّل فى الوجود es gibt kein Zweckloses in der Wirklichkeit. التعطيل فى الطبائع والقُوَى die Zwecklosigkeit in den Naturkräften. Schirazi 422b Mitte.

التعطيل فى حقّه تعالى ;عطل die Lehre, daß die Existenz Gottes zur Erklärung des Daseins der Welt nicht erforderlich ist. Schirazi 356a 15.

هذا (القول بالتنزيه) قَرْعُ بابِ ;عطل المعطِّلة die (neuplatonische) Lehre, daß Gott der Welt absolut entrückt und unerkennbar sei, führt zum Atheismus (viell. Deismus; ist ein Pochen an die Türe der Atheisten). Schirazi 322b Gl.

إبطال التعطيل واثبات الصانع ;عطل die Widerlegung des Atheismus und der Beweis für die Existenz Gottes (يعطّلون الله oder يعطلون العالَمَ عن الله) Schirazi 172b 1.

معطِّل der die Eigenschaften Gottes leugnet (vgl. eine irrtümliche Ansicht Horovitz. Kalam 32).

تعطيل ;عطل 1. Leugnung der göttlichen Eigenschaften (Leermachen des göttlichen Wesens von den Eigenschaften). 2. Gott zu einem untätigen, zwecklosen „machen" und als solchen bezeichnen, indem man ihm die Einwirkung auf die Welt abspricht.

عطّلوا = أبطلوا sie leugneten die Eigenschaften Gottes ibn Asákir b. Mehren: Exposé 112, 6 unten.

تَعْطيل Leugnung der Eigenschaften Gottes (Wissen, Macht, Sehen usw.) Bagdadi 83b.

إعْطاء ;عطى Übermittelung z. B. der Daten der äußeren Sinneswahrnehmung an die inneren Sinne und den Verstand.

الشيخ الأَعْظَم ;عظم ibn als Arabi 1240+.

صاحب عظموت اى العظمة ;عظم والكبرياء der göttlichen Majestät. Suhrawardi 549.

أَعْظم stumpfer (als ein anderer Winkel) vgl. أَضْيق spitz.

التعظيم Vergeltung über Verdienst (Gegens. استحقاق). 2. Anerkennung der guten Werke der Menschen durch Gott. Jenseitiger Lohn.

أَعْظميّة die Bestimmung, größer als ein anderes zu sein. Muhaṣṣal 13, 3.

أَهل العقاب ;عقب die Verdammten, die eine geringere Strafe erleiden als die اهل الحجاب. Sie waren von Natur nicht zum höchsten geistigen Glücke bestimmt. Schirazi 480.

الترتّب التعاقُبىّ ;عقب die Ordnung von Dingen, die zeitlich aufeinander folgen (von denen das eine das andere ablöst). Lahigi 141a.

عُقْبى Jenseits, in Gegenüberstellung mit دُنْيا. Īgī I 26, 16.

عقدة وحلّ Objektion und Lösung (derselben). Schirazi 215b. أَهل العقد والحلّ die großjährigen Männer, die rechtsfähig sind in Bezug auf binden und lösen von Verträgen, und die als wahlberechtigt gelten für die Wahl des Kalifen. Razi Muhaṣṣal letztes Kapit. passim.

الجسم جوهر يعقد بالإشارة ;عقد الحسّيّة = يُعيَّن بالإشارةِ eine Substanz, die durch den sinnlichen Hinweis (als diese da) determiniert werden kann. Schirazi 274b.

القول والعقد ;عقد Behauptung und Verneinung, identisch mit الإيجاب والسلب. Kuschgi 52b Mitte.

عقد الحمل die real vollzogene Praedikation. Suhrawardi 102.

كان العقل غيرَ متناهٍ عِدّةً ومُدّةً ;عقل

لا بِشِدَّةٍ der (aus Gott emanierende) Geist ist unendlich in Bezug auf Zahl und Dauer (ewig), nicht Intensität (dadurch unterscheidet er sich von Gott). Schirazi 500a.

عقل; العقل الأوّل هو أوّل رقمٍ من كتابٍ الله der Nūs ist der erste Schriftzug im Buche Gottes (im Weltall). Suhrawardi 546.

عقل عن الدين häretisch denken. العَقَلَةُ عن الدين = أهل البِدَع وا لأهواء die Häretiker. Lahígi 36 Mitte.

عقل; هذا امرٌ معقول dies ist eine rein subjektiv-begriffliche Deduktion, der kein Korrelat in der Außenwelt entspricht. Masaïl 80.

عقلانيّ geistig, begrifflich الصور العقلانيّة. Abhari 1b Gl.

عكسًا اوطردًا umgekehrt oder gerade. Harusi 143.

عكس; الشرط المتعاكس der konvertierbare Bedingungssatz (dessen beide Teile umstellbar sind, so daß die Bedingung zum Bedingten u. umgek. wird). Fanari z. Igi V 42, 8 unt.

عكس; عكس كنفسه conversio directa (per se) الموجبةُ الكلّيّةُ لا تنعكس كنفسها propositio universalis affirmativa non convertitur per se (directe). Razi 165.

عكس; العكس جعْلُ الموضوع بكلّيّته محمولا die (simplex) conversio syllogismi besteht darin, daß man das Subjekt nach seinem ganzen Umfange zum Prädikate macht. Suhrawardi 93.

عكس; تنعكس جُزْئيّةً convertitur particulariter (die universalis affirmativa). Suhrawardi 90.

عكس; قضيّةٌ تنعكس كنفسها ein Urteil, das simpliciter convertitur (nicht per accidens). Suhrawardi 92.

عكس; العكس المستوى conversio simplex eines Urteils (ohne Quantitätsveränderung). Suhrawardi 89.

عكس; إنعكاس الموجبةِ الكلّيّةِ كنفسها simplex conversio praepositionis affirmativae universalis (كنفسها = ohne Veränderung der Quantität der Aussage). Schirazi 346b unt.

عكس; انعكاس Reflexion des Lichtes.

منعكس konvertibel wie zwei identische Inhalte.

علّ; التقدُّم العِلّيّ das kausale antecedere. Schirazi 286b.

علّ; يستحيل استناد معلولٍ واحدٍ شخصيّ الى علّتيْن مستقلّتين eine einzige individuelle Wirkung kann nicht von zwei unabhängigen Ursachen ausgehen. Schirazi 258a.

علّ; العلّة التامّة هى مجموع الأمور التى يتوقّف عليها الشىء adäquate Ursache ist die Summe von allem, auf dem ein Ding (in seinem Wesen und seiner Existenz) beruht. Suhrawardi 176.

علّ; العلّة die Ursache resp. der Erkenntnisgrund im Analogiebeweise, weshalb dem verglichenen Gegenstande dieselbe Gesetzmäßigkeit zukommen soll, wie dem Vergleichsobjekte. Suhrawardi 127.

علّ; معنى العلّة هو المحتاج اليه unter Ursache versteht man dasjenige, dessen ein Ding bedarf. Kuschgi 57a.

علّ; اعتلال على argumentieren gegen, Gründe vorbringen gegen.

علّ; لا فرق بين العلّيّةِ والإقتضاء

اقتضى الاّ فى العباره beide Termini und علّل bedeuten verursachen. Schirazi 327a Mitte.

علّة الوجود die Ursache des Daseins (Wirkursache und Zweckursache als Einheit genommen). Igi IV 103.

علّة الماهيّة die Ursache als Wesenheit (Materie und Form als Einheit betrachtet). Igi IV 102.

علّة innere, in der Substanz liegende Ursache, causa formalis, vgl. فاعل u. سبب. Masâïl 52.

علّة äußere Ursache. Mssâïl 50, 6.

العِلَل الأُوليّة die ersten Ursachen für die sublunarische Welt (Gott und die reinen Geister).

عِلَل Einwände gegen die Gültigkeit der Offenbarung.

معلاق Gegengewicht (gegen den Eimer im Brunnen). Scharast. 39.

علق; متعلّق القوام بشىء in seinem Bestehen (Subsistieren) verbunden sein mit einem Dinge.

علق; ما يتعلّق به الإدراك das eigentliche, primäre Objekt des Erkennens, objectum formale, die Hinsicht, in der wir ein Ding erkennen.

علق; عموم التعلّق die Lehre, daß die Macht Gottes sich auf alle Objekte, das Gute und Böse, erstrecke. Scharast. 62, 2f.

علّق Erklärungen schreiben.

معلّق; تعليق لِ identisch sein mit (vgl. ترجيع). Abu Raschîd 78.

علّق aufhören zu schreiben, die Feder an ihrem Orte aufhängen, sie fortlegen. Munja 62.

علق; لا يكون المتعلّق علّةً للمفارق das mit einem Körper verbundene (aus Körper und Geist bestehende) Ding kann nicht Ursache des rein Geistigen werden. Schirazi 132b Mitte.

التعلّق Verbindung des erkennenden Geistes mit seinem Objekte. Terminus der Mutakallimûn. Dictionary 1021, Z. 7 unten.

تعلّق materielle Verbindung zwischen Gegenständen.

تعلّق der Umstand, daß eine Tätigkeit sich auf ein Objekt erstreckt عُمُومًا in indistinkter Weise auf Gutes und Böses.

أعْلق fleißig sein im Schreiben, die Feder aufs Papier bringen. Munja 62.

علق; الوجود التعلّقى die Daseinsform, die die Seele als Lebensprinzip des Leibes durchmacht (die rein geistige Daseinsform — الوجود التجرّدى — steht diesem gegenüber). Schirazi passim.

علم; عالم الفضاء die Welt der Dimensionen, die Sinneswelt. (Gegens. عالم القضاء die Welt des göttlichen Ratschlusses, der platonischen Ideen, der abstrakten Erkenntnisse in Gott.) Huart, Houroufis 238.

علم; تعليميّة unterrichtet werden (Name der Sekte der Ismaïlija) Goldziher: Vorlesungen 253.

علم; المعلّم Aristoteles (auch ohne الأوّل). Schirazi 307b unt.

علم; الملائكة الذين هم فى صِفَةِ العالَمين المقرَّبين die Engel, die die Eigenschaft von Gott nahestehenden Welten (abgeschlossenen Seinsstufen der Vollkommenheit) besitzen. Schirazi 431b Mitte.

يكون علمهُ بمجعولهِ عَيْنَ هويّةِ ;علم مجعوله das göttliche Wissen von seinem zu erschaffenden Objekte ist identisch mit der realen Individualität dieses Objektes (Wissen ist in Gott identisch mit Wollen und Wirken). Schirazi 157 a.

علم; العلّامة Schirazi 1523 (Kommentator des Tusi: Dogmatik). Schirazi 407a 10 unt.

العلم يقتضى ثبوتَ الشىء المدرَك للشىء المدرِك Erkennen bedeutet (und bewirkt) das Vorhandensein des Erkannten im Erkennenden. Schirazi 419b.

العِلم الإشْرَاقِىّ die intuitive Erkenntnis كعلمنا بانفسنا bes. von Suhrawardi verwendet.

المعلوميّة Sekte der عجارد Sezessionisten.

العَالِميّة هى التعلّقُ بين العَالِم والمعلوم das Wissen als Relation und Verbindung mit d. Objekt. Sijalkuti, zubda. 192.

علم; تعليمىّ mathematisch. الفلسفة النظريّة التعليميّةُ die theoretische Philosophie und zwar ihr mathematischer Teil (der der zweite ist). Avi. Š. Met. 4, 1. 1.

علو; هيئة الإستعلاء والترفّع die Form der Veredelung der Seele. Schirazi 480 a 2.

علو; (اعالٍ statt أعْلَى von) الأعْلَوْن die höchsten, auch die bedeutendsten Philosophen. Schirazi 296 b 10.

على أنّ absolut, ohne weitere Einführung gesetzt: Ein weiterer Grund, Beweis für die Thesis besagt, daß . . . Masâïl passim.

عليه الشيخ وغيرهُ من العلماء ;على dieses lehrt Avicenna und andere Gelehrte. Schirazi 418 a.

عليحدة = على حدةٍ in Form einer Einheit, vgl. هيهنا = هٰهنا. Schirazi 245 b.

عليلم = عليه السلام.

عم; خطأ عامّىّ eine irrtümliche, populäre Denkweise, Volksirrtum. Fanâri z. Igi V 122, 6 unt.

عمّ; أعَمّيّةُ الجنسِ die Bestimmung des Genus, einen größeren Umfang (als die Spezies) zu besitzen. Lahigi 112a.

عمّ ل aufnehmen.

عموم Interpretation der allgemein lautenden Korantexte in absolutem Sinne (distributiv), Gegensatz تخصيص; خصوص.

يعمّ الى sich im allgemeinen Sinne beziehen auf. Assoziation der Konstruktion نسب الى mit عَمّهُ.

المعتزلة من المتكلّمين يُسمّون ;عمد الميل اعتمادًا Spannung = Strebekraft des Körpers. Schirazi 228 a.

عمد; اعتماد Druck, mit dem ein Körper z. B. die Luft, wenn wir uns bewegen, von seiner Stelle verdrängt wird. Masâïl 26, 3.

اعتماد سفْلًا Streben (des schweren Körpers) nach unten. Masâïl 43.

إعتماد Ansatz zur Bewegurg eines Dinges, Impuls. Aus dem Impuls in der Hand entsteht die Bewegung dessen, was mit der Hand verbunden ist. Masâïl 45, 4.

اعتماد على Vertrauen auf die Über-

zeugungskraft eines Beweises. Sich verlassen auf etwas.

اعتمد على هذا er brachte diesen Grund mit Überzeugung vor. Masáïl 44 Mitte.

عمد; بُعْد عمودىّ = القائمىّ eine senkrechte Dimension, القيام العمودىّ das Senkrechtstehen. Schirazi 263 a 1 unt. und b. 6.

معتمَد etwas, das durch einen Beweis erhärtet werden soll. Tusi zu Muhassal 94.

عمد; لما (Gegensatz: لِغفلةٍ) تعمُّدًا يطلب من الرياسة absichtlich, um es anderen zuvorzutun. Schirazi 301 b Mitte.

عمديّة die Eigenschaft, für etwas Stütze und Beweis zu sein. Sijalkúti z. Igi IV 168.

عمر; البيت المعمور der menschliche Leib, (das bewohnte Haus). Huart: Houroufis 246.

عمريّة Anhänger des Amr 762 *.

العمارية Sekte der Imamija.

عُمْق der mathematische Körper (term. technicus). لأنّه ثخن نازل من فوق. Schirazi 217 a 3 unt.

عمل; كلّ عَامِلٍ jeder im praktischen Leben stehende Mensch (Gegens. Philosoph). Muhassal 14, 7.

عمل; = بحسب ما يعتمله الذهن بحسب تعمُّلات الذهن auf rein logischem Gebiete: Konstruktionen und Kombinationen des Verstandes. Schirazi 55.

عمل; انّما هو بتعمُّل العقلِ وتحليلهِ dieses beruht nur auf einer rein subjektiv logischen Tätigkeit und Analyse des Verstandes, (der in der Außenwelt kein Korrelat entspricht). Lahigi 19 b unt.

عمل; تنقسم النفس الإنسانيّةُ الى عاملةٍ وعالمةٍ die menschliche Seele zerfällt in Kräfte des Wirkens und Erkennens. Schirazi 430 b unt.

عمى; العَمَاء das zuerst aus Gott emanierende Sein, in dem alle Geschöpfe übereinstimmen und das das Fundament aller Wesenheiten ausmacht, (vgl. الغِمَاء). Schirazi 147 b 12.

عنّ; نصرف عِنان القَلَم الى wir wenden (den Zügel unserer Feder) uns in unserer Darstellung dem . . . Probleme zu. Schirazi 160 a 11.

العناد die Opposition (z. B. zwischen den beiden Teilen eines negativen Bedingungssatzes). Igi I 221, 10.

عند; العناديّة extreme Skeptiker, die behaupten, absolut nichts zu wissen (Protagoras). Taftazáni: Komm. zu Nasafi, akáid (Const. 1310) p. 23.

عند; تعانُد Subkontrarietät. المتعاندان zwei in Opposition stehende Dinge zwischen denen nicht die größte Entfernung innerhalb eines Genus besteht z. B. rot und gelb. Igi V 94, 1.

العناديّة Sophisten, die die Gleichwertigkeit der Beweise des Für und Wider lehrten (Karneades). Razi 23.

العنديّة die Subjektivisten. Jede Thesis ist subjektiv (für mich عندي) oder relativ wahr, Relativisten. Razi 23.

عند; المعاند der Hartnäckige, Halsstarrige. Gegensatz المُنصِف = der

ehrlich, offenherzig Denkende. Igi II 123, 1 u. 2.

عند; باللزومِ أو العنادِ in notwendiger, positiver oder negativer Konsequenz (es ergibt sich die Nichtexistenz z. B. der Nacht, wenn die Sonne aufgeht: طلوع الشمس يلزمه وجودُ النهار او يعانِدُهُ الليلُ. Suhrawardi 70.

عند; التعاند قسمٌ خامس من التقابل وهو ما بين الأوساط die Subkontrarietät besteht als fünfte Art der Opposition zwischen den Mittelgliedern innerhalb zweier Kontraria. Lahigi 127b.

عند; التعانُد die Opposition der Mitarten z. B. rot und gelb, (während die Opposition der äußersten Mitarten z. B. weiß und schwarz die Kontrarietät ist). Man stellte (Schirazi 120a unt.) diese Art als die fünfte der Oppositionen auf (neben Kontradiktion, Kontrarietät, Relation und habitus et privatio).

عنصر; العنصر الاوّل = العالَم العقلى وفى لِسان الشريعة العلم الاعلى. Schirazi 296b 11 unt.

عنق; العنقاء der Engel Gabriel, der aktive Intellekt, der hl. Geist. Schirazi 482b 8.

عنق; العَنْقَاء das Dasein, das sich auf alle Dinge (wie der sagenhafte Vogel Greif über ein ganzes Land) ausbreitet aus Gott emanierend. Schirazi 147a 2 unt. (Terminus des Arabi).

عَنْوَن; العنوانىّ was als Kennzeichen eines anderen (المعنْوَن) aufgefaßt wird und sich so verhält. Schirazi 324b unt. Gl.

عَنْون; المعَنْوَن das konkrete Sein, (das Träger von Bestimmungen ist). Schirazi 325b Gl. unt.

عَنْوَن; بحسب العُنْوان دون المصداق nach Maßgabe der Bezeichnung (Auffassung), nicht des Trägers derselben (des Substrates). Schirazi 357b.

عنون; عنوان das Subjekt des Urteils. Es gibt (wie ein Titel) den Bereich an, in dem das Prädikat gelten soll. (الموضوع العُنْوانىّ). Suhrawardi 102.

عنى; نزاع مَعْنوى ein sachlicher Streit (Gegens. نزاع لَفْظى = ein Wortstreit). Fanári z. Igi IV 57, 4 unt.

عنى; معنى Sinnesqualität und Empfindungs- Wahrnehmungsinhalt (ratio und intentio). Igi 188, 1.

عنى; النار المعنويّة للمنافقين die geistige Hölle ist für die Heuchler bestimmt, (die sinnlich wahrnehmbare für die Ungläubigen). Schirazi 507b 13.

عنى; تُقَابِل الصفات النفسيّة الصفاتُ المَعْنويّة den „Eigenschaften“, die das Wesen des Dinges selbst bedeuten, stehen die rationes gegenüber, d. h. die Inhärenzien, die zum Wesen hinzutreten. هى التى تحتاج فى الوصف بها إلى تعقّلِ أمرٍ زائدٍ على ذاتِ الموصوف كالتحيّزِ والحدوثِ sie bedeuten etwas, das zur Substanz des Trägers von außen hinzutritt, also ein Inhärens z. B. Räumlichsein und zeitliches Entstehen (für den Menschen). Igi IV 63.

عنى; ؟ Gegens. معنى unkörperliche (unausgedehnte) und körperliche (ausgedehnte) Realität. واجب الوجودِ لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم Gott ist weder als unkörperliche noch als

körperliche Realität teilbar. Lahigi (nach Avicenna: ischarat) 74 a.

المعنى الجامع ;عنى das universelle Prinzip, das die 2 Fälle des Analogieschlusses, das Vergleichsobjekt — الشاهد — und das Verglichene — الغائب — gemeinsam umfaßt. Suhrawardi 127 Gl. Es heißt sonst العلّة der Grund, oder aus الوصف d. h. die (gemeinsame) Bestimmung.

نار الله المعنويّة ;عنى das unkörperliche Feuer Gottes. Schirazi 115 a.

معنى Idee, wesentliche Bestimmung des Dinges. اصحاب المعانى Anhänger (nicht der Ideenlehre, sondern der Lehre von unkörperlichen Inhärenzien in den Dingen wie in dem Systeme der Vaischesika). (Muammar ca. 850).

الحرارة المعنويّة هى التى بها ;عنى يقبل البدن علاقةَ النفس durch die Hitze, die sich wie ein مَعْنًى (unkörperliche, nicht quantitative Qualität, die inhäriert) verhält, wird der Leib aufnahmefähig für die Verbindung mit der Seele. Schirazi 226 a Mitte.

الوَضْعان معنيان وجوديّان ;عنى متعاقبان على موضوع واحدٍ die beiden konträren Lagen sind zwei rationes d. h. reale Bestimmungen, die einem und demselben Substrate abwechselnd anhaften. Schirazi 252 a 11.

الوحدة العدديّة والوحدة المعنويّة ;عنى die numerische und die auf einer wesentlichen Eigenschaft beruhende Einheit. Schirazi 261 a.

هما (الجنس والفصل) مَعْنَيَان ;عنى أي عَرَضان diese (Genus und Differenz; Igi III 6, 6) sind zwei Ideen (rationes, λόγοι, unkörperliche (nicht quantitative) Realitäten, d. h. zwei Akzidenzien, (vgl. ZDMG 1910 S. 391).

المعانى المعقولة الثانية ;عنى die logischen Begriffe, die ausgesagt werden von den ontologischen, realen.

المرادُ بالذات ما يقابل المَعْنَى ;عنى أى ما يكون قائمًا بنفسهِ unter Substanz versteht man id quod existit in se, (unter Akzidens id quod existit in alio sicut in subjecto). Substanz und Akzidens stehen also in Opposition. مَعْنًى bedeutet also jedes Inhärens. Igi V 2 (Gl. Sijalkútis) ebenso auch Fanári zur Stelle.

المعانى المعْقولة الأُولى die „ersten“ Begriffe, die Dinge der Außenwelt bezeichnen.

عاد الكلامُ جَذَعًا die Diskussion kehrt zum Anfang zurück. أعدتُ الأمْرَ جَذَعًا اي جديدًا كما بدأ.

بالعادةِ ;عود ohne notwendige Gesetzmäßigkeit; ohne innerlich notwendige Regelmäßigkeit, willkürlich. Masáïl 36.

عاديّ ;عود was Gott gewohnheitsmäßig hervorbringt, (ohne daß es naturgesetzlich notwendig ist). Razi 29 ad 1.

بخوارق العادات ;عود so daß dadurch das von Gott gewohnheitsmäßig bewirkte Geschehen durchbrochen wurde. Razi 29 ad 1 Mitte. (das Wunder).

لم يعد البحث ;عود die Untersuchung bewegt sich nicht im Kreise. Razi 16.

الوجود الإعاديّ ;عود das wiederkehrende Sein nach einer Vernichtung. (Gegens. الإبتدائيّ). Schirazi 372 b.

عود؛ مجاري العادة die nach gewohnheitsmäßigem Wirken Gottes immer gleichmäßig verlaufenden Naturvorgänge (z. B. der Wechsel der Jahreszeiten, oder daß ein Berg sich nicht in Gold verwandelt. Fanari zu Igi VI 47, 17), die rein abstrakt metaphysisch gedacht auch anders verlaufen können, (ohne inneren Widerspruch, der eine mathematische oder metaphysische Unmöglichkeit bedeuten würde).

عِوَض Ersatz für Leiden, die auch der gute Mensch auszuhalten hat. Nach liberal-theologischer Lehre ist Gott zu diesem Ersatze verpflichtet. (عوض ist nicht Vergeltung). Razi 148 und Gl.

العوفيّة Sekte der Ibaditen (von den Beihasija sich trennend) Lehre: Trunkenheit ist Unglaube. Bagdádi 38a.

عوق؛ تساوى زمان ذى المعاوق وعديمه die Thesis: die Bewegungszeit einer gehinderten Bewegung könne der einer nicht gehinderten, (die im leeren Raume verläuft) gleichkommen. Schirazi 223a.

عوق؛ وَاجِدةُ المعاوَقةِ وفاقدتها die Bewegung, der ein Hindernis entgegensteht und diejenige, der ein solches fehlt. Schirazi 179b 12 unt.

عون؛ كالقدّوم للنجّار والمُعَاوِن للمُعِين للنشّار so (wie die Instrumentalursache) verhält sich das Beil zum Tischler und der das andere Ende der Säge Führende zu dem, der dieses Ende der Säge handhabt. Kuschgi 57b.

عوه؛ عاهة Mißgestaltung.

عير؛ مِعْيار Voraussetzung, conditio sine qua non. مِعيارُ وقوعِ الحركةِ فى مقولةٍ أنْ يكون لها أفراد آنيّةٌ Voraussetzung für das Auftreten der Bewegung in einer Kategorie ist, daß in ihr Individua vorhanden sind, die einen Augenblick hindurch bestehen. Schirazi 173b Gl.

عين؛ الأعيان الثابتة عند أرباب الكشفِ من الصوفيّةِ والعُرَفاء هى الماهيّات die Mystiker bezeichnen die Wesenheiten als die ewig dauernden Individua, (vgl. die platonischen Ideen). Schirazi 15 unt.

عين؛ عينىّ — ذهنىّ real — logisch, ثابت عَيْنِىٌّ ein positives, reales Ding; Gegens. ثابت ذهنىّ eine logische Affirmation. Suhrawardi 76.

عين؛ كلّ هويّةٍ وجوديّةٍ هى مِصْداق بعض المعانى الكلّيّةِ هى المسمّاة فى غير الواجب بالماهيّةِ عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفيّة die Sufis nennen die reale, individuelle Wesenheit positives Individuum. Die griechischen Philosophen nennen dieses Wesenheit — in außergöttlichen Dingen. Schirazi 349b.

عين؛ الكشف والعِيَان Gegens. النظر والبرهان das mystische Schauen, Gegens. die philosophische Deduktion (und Spekulation). Suhrawardi Titel.

عين؛ صفات الله عند المعتزلة والصوفيّةِ أحْوالٌ وأعْيانٌ nach den liberalen Theologen und Sufis sind die göttlichen Eigenschaften Modi (abu Haschim) und Formen des Individuums (des göttlichen Wesens, Formen der göttlichen Individualität). Schirazi 154b Mitte.

النعوتُ الذاتيّة تُسمّى ;عين بالماهيّات عند الحكماء وبالأَعْيانِ عند العُرَفاء was die griechische Richtung der Philosophie also Wesenheit nennt, bezeichnen die Mystiker als „Individua" (individuelle Erscheinungen des göttlichen Wesens). Schirazi 150a Mitte.

عين; أَئِمّةُ الكشف والعيان die Meister des mystischen Schauens, die Mystiker. Schirazi 463b.

عين; تعيُّن الشىء غَيْرُ تشخُّصِهِ إذ الأوّل أمرٌ نِسبىٌّ دون الثانى لأنّه نَحْوُ وجودِ الشىء die Individualisierung (durch eine Bestimmung und im Vergleich zu anderen Dingen) ist verschieden von dem Individuellsein; denn das erste enthält eine Beziehung. Das zweite ist die Existenzform eines Dinges (kein Inhärens desselben). Schirazi 108a 10.

عين; الأمور العَيْنيّة — الأمور الاعتباريّة die realen — (Gegens.) die logischen Dinge. Kuschgi 17b 9.

عين; الكشف والعيان لا النظر والبرهان das mystische, intuitive Erschauen, nicht die philosophische Spekulation. Labigi 27b.

عينيّة الوجود die Lehre, das Sein bestehe nur als Individuen (nicht als Universale). Igi III 40 (Gl. Sijalkúti).

عين; العالَم اما أَعْيان وإمّا أعراض das Weltall besteht aus individuellen Substanzen und Akzidenzien. Sijalkúti z. Igi III 180, 7.

عين; المغايرةُ فى المفهوم لا تُنافى الاتّحادَ والعينيّة trotz der Verschiedenheit im Begriffe können Dinge vereinigt sein und ein Individuum (عين) bilden. Schirazi 229b.

عين اليقين مشاهَدةُ الأمورِ النظريّةِ الكلّيّة بالبصيرةِ الباطنةِ das innere Erschauen des Evidenten. Schirazi 214a unt.

عين; عَيْنيّة الصفات الكماليّة للذات الأَحديّة die Identität der vollkommenen Eigenschaften mit dem Wesen Gottes, dem einzigen und einfachen. Schirazi 335b.

عين اليقين des Erschauen des Geistigen durch Emanation des Abstrakten aus der unkörperlichen Welt auf die Seele, die passive Intuition oder Vision. Fanári zu Igi I 10. vgl. حق اليقين.

عين; لا امتيازَ للحصّة إلّا بالتعيُّن nur durch die Individualität wird der (besondere) Anteil (eines Einzeldinges an einem Universale von anderen) unterschieden (und in sich determiniert). Igi III 94.

عين; عينيّة الوجودِ فى الواجب der Umstand, daß in Gott, dem Notwendigen, das Sein identisch ist mit seiner Individualität (عين). Fanári zu Igi II 160, 6 unten.

عين; لا فى العَيْن ولا فى الذهن weder in ordine ontologico noch in ordine logico. Schirazi 401a unt.

عين; المشاهدة العِيانيّة das Schauen mit eigenen Augen. Schirazi 374b 9.

عَيْنىّ real (Gegens. ذهنىّ logisch). الصورة العَيْنيّة او الذهنيّة Wesensform oder Erkenntnisform. Schirazi 369b 8.

عينيّة الاستعداد للهَيُولَى die Identität zwischen Disposition und erster Ma-

terie. Schirazi 273b 6 unt. Dagegen: الوجودات العينيّة = die individuellen Seinsweisen (Dinge). ib. 3 unt.

عَيْنيّةُ الصفاتِ عند مُحقّقى الحكماء هو عبارةٌ عن كون وجودهِ تعالى فى مرتبةِ ذاتهِ Identität der göttlichen Eigenschaften bedeutet das Wesen Gottes in sich (in seiner absoluten Einheit). Schirazi 145b 10 unt.

العينيّة im Gegensatz zu: الزيادة = Identität im Gegensatz zu etwas, das von außen hinzugefügt wird (الزائد). Igi II 126, 15.

تعيّن es folgt mit Bestimmtheit aus dem Vorhergehenden (فتعيّن es folgt also).

غبر; لا غُبَارَ عليه wir wollen dieses nicht tadeln. Igi I 75, 2.

غبر; لا غبار عليه einwandfrei, tadellos („staubfrei") von logischen Deduktionen gesagt. Fanári z. Igi I 75, 2 III 180, 7 unt.

غبر; مُغبَّر mit Staub bedeckt, von einer Lehre: nicht einwandfrei, bedenklich (عليه غُبَارٌ).

غثّ; الغثاثة unsinnige Behauptung. i. H. V 85, 2.

دغدغ; مَن اختلجت فى صدره بَعْدُ دَغْدَغةٌ derjenige, in dessen Brust (nach diesen Erklärungen; Schirazi 418a 1) noch ein Unbefriedigtsein vorhanden ist, das ihn (zu weiteren Untersuchungen) antreibt.

غدو; غدوات manchmal am Morgen.

غرب; ما فيه غَرَابةٌ عمّا ارتكز فى أذهان الجماهير وَحَيْد عن المشهور ungewohnte Gedankengänge. Schirazi 294b 5.

غرب; من الجبال جُدَدٌ بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود einige Berge sind Marksteine, weiße und rote, die schillern und schwarze (غِرْبِيب). Schirazi 388b.

غرب; فى هذا الكلام دقّةٌ وغرابةٌ in dieser Diskussion liegt eine Spitzfindigkeit (tiefer Gedanke) und etwas Befremdendes (eine Schwierigkeit). Lahigi 111a.

الغُرَابيّة Sekte, die behauptet: Gabriel wurde von Gott zu Ali gesandt, verwechselte ihn aber mit Mohammed, da beide sich so glichen wie ein Rabe (غُرَاب) dem anderen. Bagdádi 98.

غرد IV in den Sand stecken. إذا أغْرِدنا خَشَبةً فى الأرضِ فَعَنْدَ كَوْنِ الشمسِ فى الأفقِ الشَّرْقىّ لا بدّ وأن يقع لها (اى للخشبةِ) ظِلٌّ.

غرز; ما أغْرَزُ فى الهلاكِ والفسادِ من جُمْلةِ الآراء اه es gibt keinen verderblicheren Irrtum als die Summe der Ansichten usw. Schirazi 132b.

غَرَض Gegenstand (als Zweck) der Untersuchung.

غرق; الاستغراق Kollektivität, Konsequenz für die Gesamtheit (nicht jeden einzelnen distributiv بالتخصيص). لو اقتضت الانسانيّةُ الاستغراقَ ما كان الشخصُ الواحدُ إنسانا wenn die menschliche Natur nur der Kollektivität zukommen könnte („wenn sie die Kollektivität erforderte"), dann könnte die einzelne Person (distributiv genommen) nicht „Mensch" sein. Suhrawardi 70.

صِيَغُ العموم ليست قاطعةً فى الاستغراقِ ;غرق die sprachliche Form der Universalität („alle, keiner") bildet keinen demonstrativen Beweis dafür, daß der fragliche Koranvers universell und distributiv zu verstehen sei. Die Auslegung kann diese Allgemeinheit auf bestimmte Fälle einschränken (= التخصيص ; الخصوص). Razi 173, 17.

الاستغراق هو كون الحكم على كلّ واحدٍ واحدٍ ;غرق die distributive Prädikation. Suhrawardi 157.

الغسّانيّة Sekte der Laxisten.

الجوهر الغاسِق اى الجوهر الجسمانىّ المظلم فى ذاته ;غسق Suhrawardi 285.

الغاسقيّة ;غسق die Körperlichkeit. Suhrawardi 289.

غُصّة شديدة heftige Verzweiflung, enttäuschte Hoffnung (Strafe des Jenseits). Schirazi 495a.

الظنّ الغالِب ;غلب die größere Wahrscheinlichkeit. Razi 27, 4.

غَالِبا nach Lehre der meisten (vgl. اِتّفاقًا u. Lehre aller).

فساد الحيوان بتغالُب العناصر ;غلب das Lebewesen geht zugrunde, indem von den Elementen (aus denen es zusammengesetzt ist) das eine über das andere das Übergewicht zu erlangen strebt und erlangt. Suhrawardi 454.

هى أشْبه بالمغاليط منها بالبراهين (auch اغاليط u. مغالطات) ;غلط sie (die Argumente) gleichen mehr Sophismen als Demonstrationen. Schirazi 256a 8 unt.

العقل يتغلغل ويغوص فى ماهيّةِ الشىء وحقيقتِهِ ;غلغل der Geist dringt in das Wesen des Dinges ein. Schirazi 197a 13.

غلو dem Menschen (dem Imam) göttliche Eigenschaften beilegen. Schahrast. 65, 3.

الغمَاء ;غمو die göttliche Einheit, in der alle Dinge untertauchen, ins unbewußte Dasein versinken. Schirazi 145a 13 unt. Die Glosse liest: العَمَاء هو الغَيْمُ الرقيقُ الحائِلُ بين السماء والارضِ وهذه الحضرة هى الحائِلةُ بين سماءِ الأَحديّةِ تعالى وبين أَرضِ الكثرةِ الخَلْقيّةِ Zitat aus Káschi, Abdarrazzák.

اطمسْ عنّا غَيْهب النكرِ اى ظلمةَ الجهلِ. ان غَيْهب النكر دِثَارُ الجَاهِلين الاهَنا ;غيهب wische o Gott aus unseren Seelen die Dunkelheit ab, die in dem Nichterkennen Gottes liegt. Suhrawardi 544.

مسئلةُ العلّةِ والمعلولِ قد أشكلت على الناس لِغموضها وبُعْدِ غَوْرِها ;غور das Kausalproblem blieb unaufgeklärt, unverständlich. Schirazi 150b 8.

ارسطوطاليس كان بعيدَ الغور تامَّ النظر ;غور Ar. war ein eindringender Geist. Suhrawardi 21.

أليس ذلك منه غَيًّا وضلالا ;غوى, غيى ist dieses nicht ein Irrtum seinerseits. Shhirazi 131b 9 unt.

القول بالغَيْبة ;غيب die Lehre von dem Verborgensein (und der Wiederkehr — Barbarossa-Motiv) des Imam. Murtada 7b.

الغائِب ;غيب im Analogieschluße: das verglichene Objekt, sonst الفرع genannt. Suhrawardi 127 Gl.

الغيب المطلق هو الذات الاحديّة والهويّة العَيْنيّة عند العُرَفاء Bezeichnungen Gottes bei den Mystikern. Schirazi 147a.

غيب; علمُهُ السابقُ على كلّ شيءٍ حتى على الصُوَر العِلْميّة القائمة بذاته يسمّى بالغَيْبِ das innerste göttliche Wissen, das dem göttlichen Wissen von den Weltdingen vorausgeht (also das Wissen Gottes von sich selbst) heißt Verborgenheit. Schirazi 349b.

غيب; الغَيْبُ المحض das göttliche Wesen (die absolute Verborgenheit). Schirazi 147a 13.

غيب; تغيب ذاتهُ عن ذاتهِ sein Wesen ist sich seiner selbst nicht bewußt. Schirazi 262a Mitte.

غير; التغايُر نفس الاثنينيّة die numerische (individuelle) Verschiedenheit ist identisch mit der Zweiheit. Sijalkúti z. Igi IV 49, 9.

غَيْرٌ; هذا غيرٌ ذاك غَيْرٌ dies ist etwas besonderes für sich und jenes auch. Schahrastani 69, 2 unt.

غير; مغايرة substantielle = individuelle Verschiedenheit, s. غيريّة.

غير; كلّ ممكن ذو حيثيّتَيْن إمكان ذاتىّ ووجوب غَيْرِيّ jedes Kontingente hat zwei Seiten, eine Kontingenz a se und eine necessitas ab alio (durch seine Wirkursache). Schirazi 150a 9 unt.

غَيْرِيّة individuelle Verschiedenheit und jedes Anderssein, vgl. اختلاف, مفارقة, مغايرة.

تَغَايُر; طريق التَغَايُر Beweis für die Einheit Gottes, der zeigt, eine Zweiheit von Göttern ergibt Verschiedenheit u. Zusammengesetztsein in Gott.

غير; الوجوب الغيرىّ das auf einen anderen (einer Wirkursache) beruhende Notwendigsein. Fanári zu Igi III 170, 6 unt.

غير; انّ الشيخ الأشعرى صرّح بأنّ المفارَقة سمّى إغْيَارًا على ما نَقَله الآمدى nach Amidi (1233*) soll Aschari (935*) das räumliche Verschiedensein mit „Anderssein“ (?) bezeichnet haben. Igi IV 58 Gl.

الغيران شَيْئان ثابتان إما لأجل تعدُّدهما (wegen ihrer numerischen Verschiedenheit) وإما لأجل الاتّصاف بالغيريّة (oder weil sie die „Verschiedenheit“ als Eigenschaft besitzen). Síjalkúti zu Igi II 209 Mitte.

غير; ذاتىّ — غَيْرِىّ auf dem Wesen — auf äußeren Momenten beruhend. Schirazi 356a.

غير; المتغايران zwei reziproke Dinge (die sich nur individuell unterscheiden). ليس يلزم من وجودِ أحَدِ المتغايِرَيْن وجودُ الآخَر aus der Existenz des einen Reziprokum folgt nicht die des anderen. Igi V 135.

المُغِيريّة extreme Sezessionisten.

غاية = العلّة التماميّة die Zweckursache = die Ursache, die die Entelechie, höchste Vollendung herbeiführt. Schirazi 221a Mitte.

غاية; العلّة الغائيّة عِلّةُ عِلّيّة الفاعل = العِلّة الغائية مُؤثِّرة فى مؤثِّريّة الفاعل die Zweckursache macht die Wirkursache zu einer eigentlichen causa, verleiht ihr die Kausalfunktion. Igi IV 107.

فَادَامِيَا Verschreibung für أَقَادَامِيَا Akademie, Platos Schule. Schirazi 301 b 8 unt.

فَاذِن (sic) Phädon, Schrift Platos. Schirazi 453 a 14.

فَادُن Phädon, Dialog Platos. Schirazi 298 b unt.

فى كتاب افلاطون المسمّى فاذى ;فاذى Im Phädon. Suhrawardi 409.

فرفوريوس ;فارفوريوس Porphyrius (Tusi z. Razi: Muḥaṣṣal 112 ad 3 als فرقونوس verschrieben).

مُفتَتَح الشُّبهَة ;فتح die Erklärung, Darlegung der Schwierigkeit. Igi I 229, 10 unt.

فلنفتّش لِمَا هو القابل الموصوف ;فتش له so wollen wir nun erforschen, welches (statt عَمَّا oder ما) das aufnehmende Prinzip und der Träger dieser Eigenschaft ist. Schirazi 281 a 6.

فَتْوَى العقل Urteil des Verstandes über Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Vorganges. Schirazi 287 b Mitte.

الفحول d. Besten unter den Gelehrten. Sijalkuti, Zubdat . . . S. 1.

التشكيكات الفَخْرِيَّة :فخر die Schwierigkeiten, die Razi (Fahraddín) aufstellte. Schirazi 31 Mitte.

الطبيعة الخطّية الفِرْجاريّة ;فِرْجار die Natur (des Kreissegmentes) als Linie und Teil des Kreises. Suhrawardi 159 Gl.

المفراحيّة تكسّر من الغضب ;فرح die ausgelassene Freude ist eine Besänftigung für den Zorn. Schirazi 241 b.

جواهر فردة متجانسة ;فرد im Genus (vgl. Aristoteles über Demokrit; φύσις μία γένος ἕν; Physik 184 b 21; de caelo 275 b 32) übereinstimmende Atome. Fanári z. Igi IV 43, 5 unt.

الشمول الأفراديّ ;فرد die Universalität, die reale Individuen umfaßt (Gegens. الشمول الاعتباريّ die rein logische Universalität). Schirazi 91, 2 unt.

الشيء لا يكون فردًا لنفسه ;فرد ein Ding kann nicht als Individuum unter seinen eigenen Wesensbegriff (als Genus) fallen. Schirazi 258 a.

فاردٌ اى بسيط ;فرد nicht zusammengesetzt, einfach. Suhrawardi 418.

الكلّ الأفراديّ ;فرد das aus einzelnen Individuen (أَفراد), nicht aus Abstraktionen bestehende Weltall. Igi I 180, 16.

إفراد الفكرة فى الله ;فرد sich mit keinem anderen Gedanken als mit Gott beschäftigen.

الفرديّة eine Einheit bilden. Avicenna Met. III 9.

الفراسة هى الاستدلال بالخُلق ;فرس الظاهر على الخلق الباطن Physionomik. فكان الفراسة اختلاسُ المعارف Erwerb von Kenntnissen auf Schleichwegen. Schirazi 214 b.

فرشاوشتر Fraschaoschtra, Bruder des Gamasp und Schwager des Zoroaster. Journ. asiat. 1902, S. 70. In Suhrawardi (Lithogr. Teheran S. 18) als فرشادشير und فَرَشَادْشُور bezeichnet.

العكس بالافتراض ;فرض Konversio des Urteils mit Veränderung der Quantität des Subjektes (alle — einige) conversio per accidens. Suhrawardi 168.

فرطح; الأشكال المفرطحة die nach den Seiten ausbiegenden, ausschweifenden Figuren der Mathematik. Schirazi 267a 10 unt.

فَرْطَح; الشكل المفرطح Parabel (mathematische Figur). Abhari 16.

فَرْع das verglichene Objekt im Analogiebeweise, gleichsam die Ableitung aus dem Vergleichsobjekte. Suhrawardi 127.

تَفْرِيع Einteilung.

فرع; إمكانُ وجودِ شىءٍ لآخَرَ فَرْعٌ لإمكانِ وجودِهِ فى نفسه die Möglichkeit, daß ein Ding einem anderen inhäriert, setzt voraus (ist eine „Ableitung" davon) daß es in sich selbst bereits existiert. Kuschgi 19b 2.

فرغ; الفرّاغيّة والملاحدة die Atheisten (die den eigentlichen Inhalt der Welt, Gott, entfernen, die Welt „leer" machen). Schirazi 446a 7 unt. Es liegt dieselbe Ideenassoziation vor, wie in dem Worte المعطّل d. h. „der Gott seiner Funktionen und Eigenschaften entkleidende, ihn überflüssig machende".

فرق; هذا قياسٌ فِقْهِىٌّ مع ظهورِ الفارقِ dieses ist ein juristischer Beweis, obwohl in dem tertium comparationis dieser Analogie ein Unterschied vorliegt (d. h. nego paritatem). Schirazi 347a.

فرق; عالَم الفَرْق die irdische Welt, in der die Dinge (numerisch und spezifisch) voneinander getrennt sind (während sie in der geistigen Welt, in Gott, eine Einheit bilden). Schirazi 325b Gl.

فرق; الجسم حقيقةٌ افتراقيّةٌ فى وجودها قوّةٌ عدمها وفى عدمها قوّةٌ وجودِها der Körper ist eine (zusammengesetzte) Wesenheit, die (daher) in Teile zerlegbar ist. In ihrer Existenz liegt die Potenz zum Nichtsein (Kontingenz und Materie) und in ihrem Nichtsein (Materie) die Potenz zum Sein. Schirazi 188a Mitte.

فرق; المفارقات والمادّيّات die geistigen und körperlichen Substanzen. Schirazi 217b 1 unt.

الفرقان der Koran, der zwischen Auserwählten und Verdammten trennt.

مُفارَقة akzidentelle Verschiedenheit, vgl. غيرية auch Trennung der Seele von dem Leibe, Tod.

تفريق Distinction.

فسخ wandern der menschlichen Seele in eine Pflanze (vgl. نسخ). Schirazi 463b.

أَفسد etwas als falsch nachweisen.

فسر; الاستفسار عن مفهوم كذا die Frage nach dem Begriffe dieses Objektes. Kuschgi 3a.

فسق; سلامة الفُسّاق die Lehre, daß der sündige Muslim der ewigen Glückseligkeit teilhaftig werde (extreme Laxisten). Murtaḍa 8b.

فشو; كلّ ما وجودُهُ وجود أَمْرٍ فاشٍ مفتقرٍ الى محلٍّ يفشو فيه فايجادُهُ وتأثيرُهُ أيضا كذلك ein Ding, dessen Existenzweise die des Einsickerns ist, verursacht und wirkt auch auf diese Weise (operari sequitur esse; = على نعتِ السراية). Schirazi 317a.

فصّل Dinge durch spezifische Differenzen (فصول) als verschiedene Arten eines und desselben Genus unterscheiden. a. Raschid 47b.

فصل؛ المنفصلة der disjunktive Bedingungssatz (z. erg. القضيّة الشرطيّة; entweder oder). Gegens. المتّصلة der einfache Bedingungssatz. Suhrawardi 69.

فصل؛ غيرُ مفصَّل einheitlich.

فصى؛ تفصّى عن مَضَايِق الغلط sich freimachen aus den Bedrängnissen des Irrtums. Muḥaṣṣal 7.

فضل؛ إمامة المفضول das Problem, ob ein weniger Tugendhafter (der übertroffen wird von einem anderen) Kalife sein kann.

متفاضل absolut (nicht nur relativ) von einander unterschieden. Avicenna Metaph. II 2 Anf.

المُفضَّل الصَّبُر المفضَّليّة Anhänger des Imamiten. Isfaraini 58a.

تفضّل unverdiente Gnade, die ohne استحقاق Rechtstitel seitens des Empfängers verliehen wird. التفضُّل بالتعظيم قبيح die (verdiente) Anerkennung für gute Werke als Gnadengeschenk verleihen ist eine unsittliche Handlung. Razi 149.

فطر؛ تنفطِرْنَ السموات من قولٍ die Himmel spalten sich ob einer häretischen Lehre. Horovitz, Kalam 33a 1 fälschlich تنغطون. Bagdadi 54a.

فطره؛ القضايا الفطريّة القياس die Urteile, die ihrer Natur zufolge mit einem Syllogismus verbunden sind (z. B.: Die Zahl 4 ist in zwei gleiche Teile zerlegbar. Sie ist also eine gerade). Igi II 37 und 42.

فطرىّ الإستحالة اى قطعىّ الفساد durchaus unmöglich auf Grund der Naturanlage (unseres Geistes und der Dinge). Schirazi 11, 13 unt.

فطن؛ الفطنة هى عبارة عن التنبّه بشىء قُصِد تعريفهُ Richtung der Aufmerksamkeit auf ein zu definierendes Ding. Schirazi 214a.

فطن؛ لَو أخذتَ الفطانةَ بيدِكَ وأحَطتَ علمًا بما سبق عَلِمتَ wenn du deinen Verstand zu Hilfe nimmst und alles Erwähnte betrachtest ... Schirazi 359a 3.

لا يفطن لذلك dies macht ihm keine Sorgen. Munja 16.

فظ = فظاهر es ist also einleuchtend. Schirazi passim.

فعل؛ القوّة الفاعليّة مَبْدَءُ الحركةِ من آخَر فى آخَر بأنّه آخَر potentia activa est principium motus ab alio in alium inquantum est aliud (Prinzip der transeunten Bewegung). Schirazi 304a unt.

فعل؛ معنى الفَاعِلِ فى استعمال الطبيعيّين وفى الأفاعيل الطبيعيّة هو الذى يكون تأثيرُهُ زمانيًّا وعلى التدريج die Naturkraft wirkt nicht in instanti, sondern allmählich. Schirazi 304a 5.

أفعال تكليفيّة 1. Handlungen, in denen die Seele den Gliedern des Körpers befiehlt, äußere Handlungen. 2. Handlungen, zu denen der Mensch (المكلّف) von Gott verpflichtet ist.

فعل؛ الفاعل يجعل الشىء موجودًا لا ذلك الشىء das wirkende Agens verleiht dem Dinge (der Wirkung) die Existenz (nicht die Wesenheit). Es formt nicht jenes Ding selbst. (Grundlegendes Prinzip der Philosophen: Die Wesenheiten sind nicht herstellbar: الماهيّات غير مجعولة). Igi III 7 (Gl. Sijalkutis).

فعل; الحقيقُ باسم الفَاعِلِ ما يَطْرِد العدمَ بالكلّيّةِ عن الشىء die Bezeichnung „Handelnder" verdient derjenige (z. erw. مَن), der von einem Dinge das Nichtsein vollständig entfernt (es zum Dasein erschafft). Schirazi 157a unt.

فاعِل Wirkursache, die die Substanzen ins Dasein setzt. Masâïl 53, 2.

الفِعليّة die Eigenschaft zu handeln, handeln können. الفاعليّة die Eigenschaft hic et nunc handelnd zu sein.

فقر; مُمْكِن = فاقر Kontingent. Es bedarf einer Ursache oder eines Substrates. Suhrawardi 287.

فقر; الفاقرات = الممكنات, الهويّات die kontingenten Dinge, die Individua bilden (während in der himmlischen Welt Individuum und Spezies zusammenfallen). Schirazi 250b.

فِقْه Theologie. الفِقْه الأكبر spekulative Dogmatik. الفِقْه praktische Theologie, Moral. Lahigi 3a.

فقه; الفِقْه هو العِلْمُ بغَرَضِ المخاطِبِ من كلامه Verständnis der Intention eines Redners. Schirazi 213b Mitte.

متفقّهه Juristen.

فكّ; الانقسام الفكّى die reale Teilung, der die Teilung 1. in der Phantasie oder 2. durch verschiedene Akzidenzien oder 3. durch Gegenüberstehen eines geteilten Gegenstandes entgegensteht. Schirazi 284e.

فكّ; التفكّك die Lehre, Akzidenzien z. B. das der Vernichtung könne sich von seinem Substrate ablösen resp. substratlos bestehen (vgl. Vaischesika: Das Nichtsein ist etwas Positives). Lahigi 108b Gl.

فكر; علم فِكْرىّ هو علم فاعل للشىء das cogitative Erkennen ist das des Künstlers. Es bildet und schafft das gedachte Ding. Sijalkûti z. Igi VI 40, 9.

فكر Argumentation. الفِكْر ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ مناسبةٍ ترتيباً خاصّاً يُتأدّى منها الى المجهول (die Prämissen sind der Folgerung wesensverwandt مناسبة). Suhrawardi 51.

فكر; الطُرُق الفِكْريّة die Methoden des Syllogismus. Suhrawardi 52.

فكر; الفكر هو انتقال النفس من المعلوماتِ التصوّريّةِ والتصديقيّة الحاضرةِ فيها الى مجهولاتها المستحضرة das Vorschreiten von Bekanntem (Begriff und Urteil) zu Unbekanntem, das präsent werden soll. Schirazi 214a.

الفِكْر der Grundgedanke des Syllogismus, d. h. die innere Konsequenz, die denselben beherrscht und schlußkräftig macht. Râzi 24.

فلسف; قالت الحكماء فى حدّ الفلسفةِ أنّها التشبّه بالإله بقدرِ الطاقةِ البشريّةِ Philosophie ist das sich Verähnlichen mit Gott soweit es dem armen Menschen möglich ist. Schirazi 383b Mitte.

فلوطرطيس (فلوطرخيس) Plutarch. Tusi zu Rāzī 85 ad 1.

فند; تفنيد Widerlegung einer Thesis. Masâïl 78.

فنى; الإخلاص هو الفناء فى الأَحَديّةِ عن الوَاحِديّةِ die Erlösung (die jenseitige Glückseligkeit) ist das Versinken des Menschen in die absolute

Einheit des Wesens Gottes, fliehend vor der relativen Einheit (der Eigenschaften und Handlungen Gottes). Schirazi 338b Gl.

الفناء والتوحيد = الفناء والله تع ;فنى Nirwana und Gott sind dasselbe (وَ). Igi VIII 105.

بعض الفهلويّة وفى بعض ;فهلوىّ النسخ بعض الفهلوة einer der persischen (Pehlewi) Philosophen (und Religionsstifter. Zoroaster wird als solcher bezeichnet). Suhrawardi 321, 6.

بحيث لا يَزِلّ اقدام الأفهام ;فهم بأغاليط الأوهام الموهومة لعقول الأنام die Füße der Gelehrten straucheln in Irrtümern der Phantasie . . .

من قواعد الحكماء أنّ الذاتىّ ;فوت لا يكون متفاوتاً بوجهٍ من الوجوه das Wesentliche ist nach den Griechen eine unteilbare Einheit, die keinen Intensitätsunterschied zuläßt, (Aristoteles: keine Vermehrung oder Verminderung). Schirazi 258b 1.

لا جَبْرَ ولا تفويضَ ;فوض es existiert weder eine fatalistische Prädestination, die den Menschen unfrei macht, noch eine übertriebene Willensfreiheit, durch die dem Menschen göttliche Machtvollkommenheiten (einem Dinge das Dasein zu verleihen) übertragen würden. Razi 144 (Gl.).

إن فى فعل العبد تركيبًا من ;فوض الجَبْرِ والتفويضِ in der freien menschlichen Handlung ist sowohl Zwang (Abhängigkeit von Gott) als auch Freiheit (indem Gott dem Menschen freie Hand, freien Spielraum läßt) enthalten (ihm selbständige Funktionen, die sonst nur Gott zukommen, übertragend). Schirazi 364a.

المُفَوِّضة Sekte, die lehrt: Gott übertrug (فوّض = Emanationsgedanke) die Weltleitung dem Muhammad (Weltleitung ist Christusmotiv).

فيما بينهم innerhalb ihres Kreises, ihrer Gruppe; unter sich.

فى مشيئةِ (geschr. مشية) الله er ist dem göttlichen Willen anheim gegeben, der ihm seine Sünde verzeihen kann.

مفيد المشّائين ;فيد Aristoteles (der gedankenreiche Meister). Schirazi 406b.

افاد يفيد مفيد es verleiht eine neue Erkenntnis. Avicenna Met. I K. 5.

فائِدةٌ eine neue Erkenntnis, die zu alten Erkenntnissen hinzuerworben wird.

المناسبة بين المفيض والمفاض ;فيض والمفاض عليه die wesentliche Übereinstimmung zwischen Prinzip, Gegenstand (Inhalt) und Terminus (in quem) der Emanation. Schirazi 406b.

فيق = فيقال Abkrz. Schirazi 217a 2 unt.

الى آخِر ما ق = قال ;ق = قال. Lahigi 57a 1.

قاف Kaukasus. كلّ حرفٍ من كلامِ اللهِ فى اللّوح أَعْظَمُ من جبل كاف jeder Buchstabe des Schicksalsbuches ist größer als der Kaukasus!! Schirazi 372b unt.

قاوذُرُس = ثاوذُرُس Theodorus (soll die Existenz Gottes geleugnet haben).

التقبيب المقبّب ;قبّ Kugelsegment,

Eigenschaft ein Kugelsegment zu sein. Suhrawardi 220 Gl.

قبع zugrunde gehen, vom Lebensprinzipe gesagt, vgl. احسن. Masâïl 75.

القبيح das Lebende, das dem Tode verfallen kann. Masâïl 75.

يُقَبِّح العقلُ der Verstand erkennt das sittlich Böse.

قبس; البرزخ القابس die sublunarischen Elemente, die das Licht der himmlischen Körper aufnehmen. Suhrawardi 418, 1 unt.

مقابسة gelehrte Unterhaltung. ZDMG. 62, 567.

إنقباض Verdichtung, sich Zusammenziehen der Körper.

قبض; الانقباض حركة أجزاء العروق من الطرف الى الوسط das Zusammenziehen ist eine Bewegung der Adern von der Peripherie des Körpers zum Innern, dem Herzen. Sijalkúti z. Igi V 203, 15.

قبض; قابضيّة البصر die Eigenschaft den Blick zu fesseln. Igi III 6. القابض للبصر was den Blick fesselt (das Schwarze) (Differenz der schwarzen Farbe). Igi III 8, 3.

قبض; القابضيّة للبصر والمفرّقيّة له zwei Differenzen der Farbe lauten (Schirazi 261a 21): den Blick zu sammeln (das Schwarze) und zu zerstreuen (das Weiße).

قبض; اجتماع المرارة والحرافة والقَبْض فى الباذنجان die Aubergine (eggplant) ist bitter, pikant und „zusammenziehend" von Geschmack (Eierpflanze). Schirazi 231b. Solanum Melongena.

انقبض عن sich zufriedengeben, ohne dies und jenes. Des Besitzes von etw. sich enthalten. Avicenna M. II 4.

قابل للتزايلات = قابل للتقابلات aufnahmefähig für entgegenstehende Bestimmungen, die sich an einem Substrate ablösen. Igi passim.

قبل; أقْبل للكثرة والانقسام leichter geneigt, die Vielheit und Teilung in sich aufzunehmen (je mehr sich die Dinge der ersten Materie nähern). Schirazi 293b 12.

التقابُل sich korrelativ verhalten. Avicenna Met. III 6 Mitte.

قتب; التقتيب والتقعير Konvexität und Konkavität. Schirazi 245b.

قتب; يستحيل ان يصير السطح المُقَتَّب مستويًا او مقعّرًا مع بقائه فى الحالين es ist unmöglich, daß eine konvexe Fläche eben oder konkav werde und trotzdem konvex bleibe. Schirazi 245b.

قحّ; هذا غاية الحمق والقَحّة dieses ist durchaus dumm. i. H. V 85, 4.

القحضيّة القائلون بإمامة عبد الله بن جعفر Imamiten.

قحم; بَاطِل مُقْحَم schwacher, wertloser (Beweis). i. H. V 81.

قدح فى die Richtigkeit von etwas in Abrede stellen. Muhassal 6.

القادر هو الذى يصحّ أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر das Subjekt, das die Macht hat, zu handeln oder nicht zu handeln, also das Subjekt freien Wirkens. Tusi zu Razi 116 ad 2.

قَادِران zwei Kräfte, die eine Wirkung hervorbringen können. Masâïl 32, 7.

قدر فى المساحة zweidimensionale Ausdehnung (in der Fläche). Murtaḍa 27b 5.

قدر; تقدير mathematische Bestimmung eines Punktes usw.

قدر; بتقدير هذا auf Grund dieser Sachlage.

قُدِّر es wurde angenommen. Schahrast 67, 1.

قدر; على وَجْه التقدير auf Grund einer (irrealen) Annahme. Masáïl 30.

قدّر Urteil formulieren, Behauptung aufstellen. Masáïl 15, 2 unt.

قدر فى النعل dreidimensionale Ausdehnung (im στηρεόν, dem stereometrischen Körper).

قدر فى السطح zweidimensionale Ausdehnung (Flächenausdehnung).

قدر; مقدَّر — محقّق rein logisch supponiert (قَدَر und تقدير logische Annahme) — real. Razi 110, 3ff.

قدر; مقدَّر geplant. البيت المقدَّر الذى قُصِد بناؤُه. Sijalkúti zu Igi III 74, 10 unt.

القدر Annahme, supponierter Fall, der einem Beweise als Beispiel dient. a. Rašīd 82b 1 unt. et passim.

القُدْرة der freie Wille des Menschen, der sich zeigt und besteht in der Macht des Menschen über seine Handlungen.

المَقْدُور alles, was Objekt unserer freien Wahl und unserer Macht sein kann.

قدر; مقدارىّ mathematisch. المكان جوهر مقدارىّ ليس بجسم مادّىّ der Raum ist eine mathematische Substanz, kein materieller (physischer) Körper. Schirazi 221a unt.

قدر; مقداريّة الزمان die Fähigkeit der Zeit, ein Maß (für die veränderlichen Dinge) zu sein. Sijalkúti z. Igi V 111, 12.

قدر; المتقدِّريّة die Eigenschaft, eine Ausdehnung (Dimensionen) zu besitzen. Schirazi 216b 5 unt.

قدر; تقدّر Ausdehnung (sonst: Supposition), متقدّر ausgedehnt. Schirazi 215b.

قدر; القُدْرة متساويةُ النسبةِ الى جميع المقدورات die göttliche Macht verhält sich zu allen (ihren) Objekten indifferent, (enthält in sich also den Begriff der Möglichkeit einer freien Wahl). Razi 135 (Gl. 2).

قادران متساويان تحريكًا zwei Größen, die sich in der Bewegungsmöglichkeit gleichstehen.

قدس; جوهر قُدْسىّ eine himmlische, unkörperliche Substanz. Schirazi 287a.

قدس; قوّة قدسيّة visionäre Veranlagung. Fanári zu Igi I 124, 9 unt.

قدس; تقديس Unkörperlichkeit. التنزيه الصرف والتقديس المحض (عن المادّة z. erg.). Schirazi 147b 2.

قدس; الصفة إما إيجابيّة ثبوتيّة وإما سلبيّة تَقْدِيسيّة die (göttliche) Eigenschaft ist entweder eine positive oder negative, die Unvollkommenheiten von Gott fernhält (das Wesen Gottes als heiliges kennzeichnet). Schirazi 333b unt.

قدم; التقدّم بالحقّ die Priorität eines Teiles der Wesenheit vor dem andern ohne Beziehung zur realen Existenz. Suhrawardi 177 Gl.

فالفاعل للنفس الناطقة أمرٌ قُدسىٌّ مفارقٌ عن المادّة ;قدس die Wirkursache der Seele ist etwas Himmlisches, (d. h.) Unkörperliches. Schirazi 463a 4.

مقامات العقول القادسة ;قدس die Seinsstufe der himmlischen Geister, (Gegensätze: مقام الحاسّ والمحسوس und مقام العقل والمعقول das Sinnliche — das Geistige). Schirazi 431b 4.

النفس جوهر قُدسِىٌّ ;قدس die Seele ist eine himmlische (unmaterielle, aus Gott stammende) Substanz. Schirazi 431a 19.

الحكيم القَدّوسىّ ;قدس Tusi 1273*, der heilige Weise, der Theologe, (der von Gott redet). Schirazi 45, 21.

مَن له قَدَمٌ راسِخٌ فى العِلم الالٰهىّ ;قدم wer tief in die Metaphysik eingedrungen ist. Schirazi 429a 5.

إقدام على etwas erstreben.

إقدام على فعلٍ Betreiben und Vollziehen einer Handlung. a. Rašīd 161b.

الأقْدمون die vorsokratischen Philosophen. Schirazi 221b Mitte.

تقدّم المحتاج اليه الى المحتاج ;قدم das Früher der Ursache vor der Wirkung. Kuschgi 22a 9.

تقدّم اجزاء الزمان ;قدم das Früher der Teile der Zeit zu einander, eine sechste Art des Früher, die die altorthodoxen Theologen aufstellten, um der Lehre von der Ewigkeit der Zeit zu entgehen (vor jeder Zeit müsse eine andere Zeit gewesen sein). Kuschgi 22a.

التقدّم على خمسة أقسام بالذات ;قدم وبالزمان وبالرُتبة وبالشَرَف وبالطبع والتأخّر كذلك die fünf Arten des Früher und Später. Suhrawardi 179 Komm.

تقدّم Vorrang, Fortschritt.

تعدّدُ القُدَماء ;قدم die numerische Vielheit der ewigen (außer Gott befindlichen) Dinge (z. B. der Ideen). Schirazi 300b unt.

قاذورة ;قذر Sünde.

قَاذِف = فَاسِق sündiger Muslim.

قارّ kontinuierlich, dauernd, ruhend. الموجودات الغير القارّة هى الصوت والحركة. Rāzī 54 ad 1.

تقرير ;قرّ Begründung.

تقرير الشىء = وجوده ;قرّ die Konstituierung des Dinges. Schirazi 254a unt.

كلّ متّصلٍ بذاته أو غيره قارٍّ ;قر كالمكانيّات أو غيرِ قارّ كالزمانيّات ضعيفُ الوجودِ jedes Kontinuierliche, sei es daß dasselbe per se oder per aliud kontinuierlich ist und daß es beständig wie die räumlichen Dinge (die körperlichen Substanzen) oder unbeständig wie die zeitlichen (Zeit, Bewegung und Schall) ist, besitzt ein nur schwaches unbedeutendes Dasein. Schirazi 332b.

استقرآء ;قرأ Induktion, ein von empirischen Tatsachen ausgehender Beweis. Muhaṣṣal 5.

الظنّ والتقريب ;قرب wahrscheinliche Erkenntnis. Schirazi 480a.

المقرّبون الكامِلون فى العلم ;قرب عددُهم قليل عندنا die Zahl der der Wahrheit (Gott) Nahegekommenen d. h. in der Wissenschaft vollendeten

ist bei den Menschen eine geringe. Schirazi 465b 11.

قرب; عالَم القُرب die Welt um Gott (die Gott am nächsten stehenden Geister). Schirazi 503a Mitte.

قرح; اغتنمت النفسُ القُرحة die Seele erlangt einen flüchtigen Einblick in die jenseitige Welt (im Schlafe; Frühling = Beginn des anderen Lebens). Schirazi 487b 15.

قرع; كُنتَ مقروعَ السمعِ فى طَبَقات العلوم أنّ du hast in den verschiedensten Wissenschaften häufig gehört, daß. Schirazi 104a 16.

قرع; الدعاء يقرع باب الملكوت ein christlicher Ausdruck: Das Gebet pocht an die Himmelstür. Schirazi 367b Mitte.

قرع; مقروعات آسماع أرباب النظر allbekannte Sätze der großen Philosophen (die allen in den Ohren klingen). Schirazi 148a unt.

القرع والإنْبيق Stoßer und Mörser (Tiegel). Schirazi 318a.

المقارنة Gleichzeitigkeit der freien Wahl und der Handlung. Murtaḍa 34b Mitte.

قرن يمينَهُ بمشيئةِ اللّه er nimmt in seine Schwurformel die Worte auf: so Gott will — dann ist er nicht verpflichtet den Schwur zu erfüllen; denn er kann sagen: Gott hat es nicht gewollt.

قرن; القياس الاقترانىّ der einfache Syllogismus. (Gegens. الاستثنائىّ der zusammengesetzte Syll.). Suhrawardi 98 et passim.

قرن; المقارَنات ضدّه المجرَّدات die mit den Individuationsprinzipien (der Materie) verbundenen Dinge; Gegensatz dazu die geistigen (unkörperlichen) Substanzen.

قرن; المقارنة das innerliche Verbundensein mit bestimmten Realitäten (propria usw.) in Gegens. zu: التواردُ (= das von außen Hinzutreten) und zu: التزايُل (das sich Abwechseln veränderlicher Bestimmungen an der Substanz).

قزح; التقازيح die Regenbogenfarben. Masâïl passim.

قسم; مؤلَّف من غير المنقسمات الجوهريّة الوضعيّة zusammengesetzt aus Atomen (unteilbaren, substanzartigen, die Lage besitzen). Schirazi 265a 12 unt.

قسم; عدم الحصر فى الأقسام هو وجود شىء يُصدَّق عليه المَقْسَم ولايُصدَّق عليه شىء من الأقسام die Unvollständigkeit in der Aufzählung von Teilen ist dadurch gegeben, daß ein Ding Subjekt (Gegenstand) der Teilung ist (in das zu teilende Gebiet fällt) ohne daß einer der genannten Teile von ihm prädiziert werden könnte, (Es muß dann also ein neuer Teil, eine neue Art aufgestellt werden.) Ḳuschgi 57e.

قسم; كلّ منهما أعْرف بالاقتسام jedes von beiden ist bekannter als der andere, das eine Mal hier, das andere Mal dort. Kuschgi 49a.

قسم; قياس مقسّم der distributive Syllogismus (der die einzelnen Fälle aufzählt um über ihre Gesamtheit etwas auszusagen). Suhrawardi 121.

قسم; الواجب وقسيماه das Notwendige und seine beiden Opposita (das Kontingente und Unmögliche). Suhrawardi 77.

قسم ; من خواصِّ الممكِن صدق قَسِيمَيْهِ عليه بالشرائط zu den propria des Kontingenten gehört es, daß seine Opposita (das Notwendige und Unmögliche) von ihm prädiziert werden, wenn die entsprechenden Bedingungen gegeben sind. (Das Kontingente ist notwendig, wenn seine Ursache existiert, unmöglich, wenn sie nicht existiert.) Schirazi 131a Mitte.

قسم ; تركّبُ المسافةِ والحركةِ من الغير المنقسمات محال daß Entfernung und Bewegung sich aus Atomen zusammensetzen (Lehre der Sautrantika) ist unmöglich. Schirazi 192a 5.

قسيم لِشيءٍ eine Gruppe, die einem Dinge gleichwertig gegenübersteht z. B. eine Art mit gleichgroßem Umfange (Gegens. قسيم من شيء). Razi 15.

قصد ; يُبطِل بالقصد الاوّل es führt die Vernichtung (eines Dinges) ohne Vermittelung, direkt herbei. Avicenna Met. III 6 Anf.

قصد ; العلّة الغائيّةُ متأخّرة عن الفعل وُجُودًا متقدّمةٌ عليه قصدًا causa finalis ultimum est in executione, primum in intentione (sie ist ein Letztes in der Wirklichkeit, ein erstes der Absicht nach). Schirazi 348a unt.

قصد ; مقتصِد das Licht spärlich durchlassend, teilweise adiaphan. Suhrawardi 418.

تقصير Gott menschliche Eigenschaften beilegen. Schahrast. 65, 3, vgl. غلو.

قصرُ الإمامة بالبطنَيْن die Lehre der Zaidija, daß das Imamat auf die beiden Linien (die der Fatima und der Hanafija) beschränkt ist.

قصر ; الصفة المقصورة على الذات die Eigenschaft, die ausschließlich dem Wesen, der Substanz zukommt (nicht einer anderen Eigenschaft).

قصى ; الفصول القاصية die letzten Differenzen eines Begriffes. Schirazi 257a.

قضى ; عِلّة مقتضية Wirkursache steht gegenüber der عِلّة غائيّة der Zweckursache. Schirazi 291a 24.

قضى ; الصفة المقتضاة die Eigenschaft, die aus einem Prinzipe resultiert, gefolgert wird, sich ergibt.

قضى ; مُستقضَى Definitiv widerlegt. Igi VI 167 Gl.

قضى ; التقضّى والتجدّد das beständige Aufhören und sich Erneuern (wie es der Zeit und Bewegung zukommt, die in jedem Augenblicke neu werden). Igi III 165, 7.

قضى ; الأعْراض على التقضّى والتجدّد die Akzidenzien bestehen nur momentan, indem sie immerfort aufhören zu existieren und wiederum neu entstehen (Lehre Ascharis und Nazzams) nach dem Berichte Igis V 37.

قضى ; الصفة المقتضية die Eigenschaft, aus der sich etwas anderes ergibt, die also Prinzip, Ausgangspunkt für etwas anderes ist.

قضى ; الاقتضاء فرع التحصيل die Funktion des notwendigen aus sich Hervorbringens (resultieren Lassens) ist ein besonderer Fall des zur Aktualität Bringens (des Hervorbringens) oder eine Konsequenz des Hervorgebrachtseins. Schirazi 220a 10 unt.

قضيّة واحِدة eine für alle gleichmäßige Gesetzmäßigkeit. Schahrast. 69, 3.

قُطْب الدائرة ein beliebiger Punkt der Peripherie, der Endpunkt eines Durchmessers ist. Masâïl 40.

قطب; الحواشى القطبيّة die Glossen Schirazis (1311*) zu Kâtibi: Die Philosophie über das Individuum (hikmat alain).

قطب; الإمام قد يكون خفيّا وهو الذى سمّاه الكافّة القُطْبَ فله الرياسة وان كان فى غايةِ الخمول der verborgene Imam wird Pol genannt. Ihm gehört die Führerschaft, auch wenn er sich in der größten Zurückgezogenheit und Unbekanntheit befindet. Suhrawardi 24.

قطب; بيان لزوم القطبيّة لبعض مواضع الفلك der Beweis, daß ein Punkt des Himmels Pol sein muß (und sich in Ruhe befindet). Schirazi 283 a 14.

أقطحيّة Sekte der Imamiten, Anhänger der Aktah auch عمّاريّة genannt. Isfaraini 14 a.

قُطْر الدائِرة Centrum (sonst Durchmesser) des Kreises. Masâïl 40.

قطع etw. behaupten (mit Entschiedenheit). Masâïl 43.

قطع; فانّا قاطعون بأن wir urteilen, um die Frage zu entscheiden. Schirazi 271 b.

قطع; عذاب نار الفرقة وألَم القطيعةِ die Höllenqualen (die in der Trennung von Gott bestehen). Schirazi 389 b.

قطع; الحروف المقطّعة آل يا سين die geheimnisvollen Buchstaben zu Beginn einiger Suren. Schirazi 375 b.

قطع; الحركة القطعيّة die eine Strecke durchschneidende, d. h. räumliche, Bewegung (φορά). Schirazi 219 a 10 unt.

قطع; مقطوع على بطلانه mit Sicherheit als unrichtig erwiesen. i. H. V 89.

قطع; القاطع der Konsonant (in der Rede). المقطع der Teil der Rede, der eine Einheit bildet (Vokal und Konsonant). Schirazi 217 b.

قطع; بمعنى القطع اى بمعنى قطع النظر عن الجزئىّ mit Abstraktion von dem Individuellen, im absoluten Sinne. Fanâri z. Igi III 178, 1 unt.

قطع ببطلان الحديث er entschied, die Tradition sei falsch.

قطعا; نَعْلمه قَطْعا wir erkennen es mit absoluter Sicherheit. Tusi, Komm. 5.

قَطَعَهم er widerlegte sie vollständig in der Diskussion.

القَطْعيّة Sekte der Imamija.

القطيعيّة ließen das Imamat bei Musa (bn Gafar) aufhören. Sekte der Rawafid.

قعد; قاعدةُ الإمكان الأشرف das Prinzip der vollkommensten Kontingenz: (nur eins der kontingenten Dinge kann das vollkommenste sein. Deshalb kann nur eins das erste Geschöpf werden). Schirazi 404 a.

قعد; قاعدة الإمكان الأخسّ das Prinzip der geringsten, niedrigsten Kontingenz (beweist, daß auf der letzten Stufe der Geschöpfe die Hyle stehen muß). Schirazi 404 b 8 unt.

قفو; اللا يقفى (das Unendliche), das keine geschlossene Reihe bildet (deren Glieder aufeinander folgen). Schirazi 412 a.

قُقْنُس طائر متولّد غير متوالد وله

قصّة مشهورة ein Vogel, der als lebendes Junge zur Welt kommt, sich aber nicht paart. — der Phönix. Suhrawardi 162. Gl. هذا الطير يُسمَّى بالبيصائىّ فى لغةِ العرب وققنس فى لغة اليونانيّة وهو طير أبيض يُضْرَب به المثل فى البياض كما يضرب بالغراب المثل فى السواد وله منقار فى غايةِ الصول وفيه ثقب كثيرة تخرج منها أصوات عجيبة قصّته أنّه يعيش الف سنة ;ققنس ثمّ يلهمه الله تعالى بأنّه يموت فيجمع الحطب حواليه فيضرب بجناحَيْه على الحطب الى أن يخرج منها النار فتشتعل الحطب فيحترق هو فيخلق الله تعالى من رمادهِ بعد مدّةٍ مثلَهُ وقد نظم العطّار آه هذه القصّة فى كتابه المعروفِ بمنطق الطير, (vgl. Brockelm. II 13).

قلّ; الاستقلال ضدّه التبعيّة Selbständigkeit und Abhängigkeit; aus sich und durch einen andern. Fanári z. Igi V 124, 6 unt.

قلّ; كان لها أقلّ (= بالأقلّ) فردٌ واحِدٌ ihnen (den Universalia) kommt wenigstens ein Individuum zu (in dem sie sich verwirklichen). Schirazi 408b Mitte.

قلّ; ولا أقلّ من أن يكون ذا قُوّةٍ متناهيةٍ = ولا بدَّ من أن آه er muß wenigstens eine endliche Kraft besitzen. Schirazi 469a 16.

قلّ; ولا أقَلَّ لها استعدادُ شىء مّا zum allerwenigsten kam ihr die Disposition für irgend ein Ding zu. Schirazi 285a 8 unt.

قلّ; فلا أقلّ من أن يكون كَسْبيًا dann muß es ein erworbener Begriff sein. Kuschgi 5a Mitte.

قلّ; لا أقلّ من أن يوجد شىءٌ موصوفٌ بِطَرَفَى القضيّة es muß etwas existieren, das beide Termini des Urteils aufweist. Suhrawardi 91 (u. 90).

قلّ; إن لم تتّحد (النفوسُ) كلّها بالنوع فلا أقَلَّ من أن يحصل من كلّ نوعٍ شَخْصَان wenn alle Seelen der Art nach nicht übereinstimmen, dann entstehen aus jeder Art zum wenigsten zwei Individua (da eine Art in mehr als einem Individuum wirklich werden muß). Razi 166, 7,

قلّ; فى الأنْواع ولا أقَلّ فى الأشخاص innerhalb der Arten und in noch höherem Maße (nicht am wenigsten) in den Individuen ولا أقلّ steht an dieser Stelle für فَضْلاً عن. Schirazi 326a 20.

قلّ; لكلّ واحدٍ من البسائط شَىْءٌ من اللوازم ولا أَقَلَّ من كونِهِ وَاحِدًا jedes einfache Wesen besitzt ein ihm inhärierendes proprium, wenigstens z. B. seine Einfachheit (Einheitlichkeit). Schirazi 335b 3.

قالَب اسطوانةٍ die innere (konkave) Fläche eines Zylinders. Igi I 137, 11.

قالَب Form für den Pudding, äußere Form, Gefäß, Leib in Beziehung zur Seele (platonische Denkweise).

قلب retorquere argumentum, den Beweis gegen den Gegner selbst zurückwenden.

قُلاب Seil mit Gegengewicht, das im Brunnen das andere Seil mit dem Eimer in die Höhe bewegt, wenn es selbst herunterfällt. Schirazi 269a.

قلب الأسما die Bedeutungsveränderung der Worte. a. Rašīd 75a.

قلم; أبو قَلَمون ὑπο κάλαμον die Steckmuschel Pinna, auch der Byssus. Wiedemann: Arch. f. G. d. Naturwissensch. III 52 Anm.

قلم; الملائكة القَلَميّة die Engel, die aktiv die Worte Gottes weiterbefördern, indem sie dieselben den passiven Engeln (الملائكة اللّوحيّة) mitteilen, wie ein Schreibrohr einer Tafel. Schirazi 373b.

قلميّة Sekte der Sabier oder Dahrija, dafür Murtaḍa 6a 8 unt. ضيّاميّة.

قلس; إبن قلس = ابن دقلس (wohl Verschreibung: = בן דקלס) Empedokles.

قَمْع الشُّبَه ورفع الشكوك Widerlegung der Bedenken. Schirazi 384.

قمقم; انكسار القمقمة الصيّاحة Zerbrechen des „pfeifenden" Kruges, der fest verstopft über das Feuer gehalten wird. Die sich ausdehnende Luft entweicht durch die Öffnungen, die der Stopfen läßt. Schirazi 277b.

قنع; هذا الوجه ضعيفٌ اقناعيٌّ dieser Beweis ist nicht stichhaltig. Er besitzt nur subjektiven Überzeugungswert. Schirazi 426b 4 unt.

قنع; die Methode des Unterrichtes war bei den Griechen: ابتدؤوا بالتخييلات للترغيب ثمّ بالإقناعيّات ثم الجدل ثم البرهان sie begannen mit (angenehmen) Phantasievorstellungen, um das Verlangen (nach Wissen) anzuregen, dann mit Wahrscheinlichkeitsbeweisen. Darauf folgte die Dialektik, zuletzt der demonstrative Beweis. Igi II 193.

قنع; دليلٌ إقناعيّ Wahrscheinlichkeitsbeweis (Gegens. دليل برهانيّ demonstrativer Beweis). i. H. V 69.

قنى; العدم والقنية privatio et habitus (sonst العدم والملكة genannt). Schirazi 160a Mitte.

قوب; الواحديّة (الوجود المأخوذ مع الأسماء والصفات) مقامُ قاب قَوْسَيْن die relative Einheit ist die mystische Station der Distanz zweier Kurven, d. h. deren Durchmessers, die die Seele von Gott entfernen (der eigene Leib und die Außenwelt hindern am Versinken in Gott). Der مقام اوارنى ist dem gegenüber das vollständige Nirwana. Schirazi 338b Gl. vgl. Sure 53, 9 u. Frank: Scheich Adi 1911, S. 112, 10.

قوب; مقام قَاب قَوْبَيْن mystische Station der Vereinigung mit Gott, sodaß noch eine Distanz (قوب) zwischen dem Mystiker und Gott als zwei Termini der Distanz (قوبان) bestehen bleibt. Schirazi 4 (Gl.).

قود; قَائِدنا وهَادِينا Muhammad (als Seelenführer). Schirazi 222a Mitte.

قوس; القوس النزوليّ والقَوْس الصعوديّ die absteigende und die aufsteigende Kurve einer Entwicklung. Schirazi 456b.

القوسُ الصُعوديّةُ die aufsteigende Kurve (von den materiellen Formen bis zum Geiste). Schirazi 470a 12.

قول; اقوال Ketzerische Behauptung. Bagdádi 45a.

القيل والقال ;قول Koranexegese, gegenstandlose Diskussion, Wortgefecht der Dialektiker. Huart: Houroufis 277. Schirazi 55.

حركات أُفعاليّة وأُقواليّة ;قول Bewegungen in Form von Handlungen und Worten. Schirazi 157b (Gl.).

عالَم قَوْلِىٌّ ;قول ein Weltall, das eine göttliche Rede darstellt, durch das Wort Gottes entstanden ist (der Logos). Schirazi 372a 7.

المتقوّلون بهذه الأقاويل ;قول diejenigen, die diese (unhaltbaren) Thesen sich zu eigen machen. Schirazi 49, 9.

الأجزاء القَوْليّة كالجنسِ والفصلِ ;قول die prädikativen Teile des Dinges z. B. Genus, Differenz (und die logischen Kategorien). Schirazi 369b.

مقالة ;قول häretische Lehre (gewöhnlich: Abhandlung).

القَائِليّة ;قول die Macht, zu reden und Eigenschaft, redend zu sein. Bagdádi 88a—b.

صاحب القِيلَ ;قول der Vertreter der anderen Meinung, (die mit وقيل eingeleitet wurde). Igi I 133, 12.

القائِل له ;قول sein Verteidiger. Suhrawardi 265a 10.

امتناعُ كونِ ماهيّة واحدةٍ تحت ;قول مقولتَيْن متباينَتَيْن eine Wesenheit kann nicht unter zwei getrennte Kategorien fallen. Schirazi 243b 2 unt.

فيلزم أن يقال ;قول daher ergibt sich, daß man die genannte Thesis aufstellen muß (absolut gebraucht). abu Rašīd 172a.

اهل المقامات ;قوم die Mystiker, (die sich in mystischen Stationen der Gottheit nähern). ibn Ḥazm IV 226, 4 unt.

القِوام das Subsistieren.

قوام Konstanz, Konsistenz, Festigkeit eines Körpers. Razi: Muḥ. 96, 8.

قام بِمَحَلّ das Akzidens besteht durch ein Substrat d. h. inhäriert ihm.

إقامة الحدّ على المحدود ;قوم die Strafe über den Verurteilten verhängen. Murtaḍa 18a.

نلتزم تقوّم الشىء بما اتّصف ;قوم بنقيضه wir nehmen den gegen uns erhobenen Einwand an (إلزام deductio ad absurdum, die der Gegner versucht), daß ein Ding aus einem Substrate bestehe, das mit dem Kontradictorium dieses Dinges behaftet ist. Kuschgi 12b 6.

القياس المستقيم ;قوم der direkt beweisende Syllogismus (Gegens. demonstratio ex absurdo قياس الخلف). Suhrawardi 117 Gl.

مُقوّمُ الشىء يجامعه وجودًا ;قوم وتعقّلًا das konstituierende Prinzip ist mit dem Dinge in ordine reali et logico unzertrennlich verbunden. Kuschgi 50b.

انجبرتْ بالكمالِ القَيّوميّ ;قوم (die Auferstehenden) sind gestärkt und gebannt durch die göttliche Entelechie. Schirazi 498b 1 unt.

قيام ساعةِ الموت التى هى القيامةُ ;قوم الصُّغرَى das „besondere Gericht" findet gleich nach dem Tode statt, (die kleine Auferstehung). Schirazi 364b.

قام له trat zu seinen Gunsten auf, lobte ihn.

قام; مَن قام به الظلم derjenige, der (handelndes Subjekt und) Träger des Frevels ist.

قوم; القيمة الكُبرى die große Auferstehung findet am Ende eines jeden Zeitenzyklus statt. Huart: Textes persans sur les Houroufis. (Gibb Memorial IX 31).

قوم; القيامُ لا يستلزم الحلولَ daraus, daß ein Ding durch ein anderes seinen Bestand erhält (يقوم به) ergibt sich nicht, daß es jenem anderen inhäriert (wie einem Substrate). Schirazi 443b 8.

قوم; الوحدة والكثرة من لوازم مقاماتِ الوجودِ Einheit und Vielheit sind notwendige Akzidenzien (propria) der verschiedenen Entwicklungsstufen des Seins (vgl. den aristotelischen Grundsatz: ens et unum convertuntur). Schirazi 433a unt.

قوم; قوام المسافة يُوجِب طولَ الزمان لا اصلَهُ der Widerstand auf der zu durcheilenden Wegesstrecke bewirkt, daß die Zeit der Bewegung länger werde, nicht aber daß überhaupt eine Zeit vorhanden sei. (Auch ohne jeden Widerstand im Medium muß die Bewegung zeitlich verlaufen). Schirazi 223a 5.

قوم; الإيجاد يتقوّم بالوجود das Wirken konstituiert sich durch das Sein (des Wirkenden und ist diesem entsprechend. Operari sequitur esse). Schirazi 286b 20.

قوم; الوجود القيومى das in sich bestehende, substanzielle Sein, die Gottheit d. h. das Sein, das ohne besondere Wesenheit absolut in sich besteht. Schirazi 281b 1.

قوم; القُوَى القَيّوميّة die göttlichen Kräfte. (Wesensformen) هى جُمْلةُ الصُوَرِ الوجوديّة العَقْليّة المَحْضة (rein geistig) التى هى بوجهٍ مّا غير الذاتِ الأَحَديّةِ (تعالى) التى سمّاها بَعْضُ العُرَفاء (Mystiker) غَيْبَ الغيوب.

قوم; فى المقام الخطابى auf rhetorischem Gebiete. Sijalkûti z. Igi IV 70, 9.

قوم; جرم الهواء ارقّ قوامًا من جرم الماء der Körper der Luft ist von feinerem Bestande als der des Wassers. Fanâri z. Igi V 184, 3 unt.

قوم; مقوّم الشىء يَتقُوم بما يَقُوم به ذلك الشىءُ das konstituierende Prinzip eines Dinges (z. B. eines Akzidens) inhäriert dem Substrate, dem auch jenes Ding inhäriert, (denn ein Akzidens kann keinem anderen Akzidens inhärieren. Alle Inhärenzien haften der S u b s t a n z an). Fanâri z. Igi III 14, 4 unt.

قوم; مقوِم المقوّم مقوِّمٌ das konstituierende Prinzip eines anderen solchen Prinzipes ist im eigentlichen Sinne ein konstituierendes. Fanâri z. Igi III 14, 8 unt.

على قَوَائمَ im rechten Winkel. مقاطعٌ لهذَيْن على قوائم diese beiden (Dimensionen) im rechten Winkel schneidend. Avicenna Met. II 2.

قوى على هذا = قدر على هذا er vermag dies zu leisten. Muhaṣṣal 13 ad 2.

قيس; على القياس prädiziert im a n a l o g e n, nicht im eigentlichen Sinne (univoce).

قيس; القياس المقسّم der Syllogismus, der eine vollständige Disjunktion (des ganzen Umfanges eines Begriffes) aufstellt. Tusi z. Razi 32 ad 2.

يقيس الأعراض والأجسام على الوجود والماهيّة er überträgt das Verhältnis von Akzidens und körperlicher Substanz auf Dasein und Wesenheit, faßt D. u. W. auf wie Akzidens u. Substanz. Tusi z. Razi 34 ad 1.

القياس الإقترانى der eigentliche Syllogismus, (Gegens. konditionale Syllogismus). Razi 33 Mitte.

القياس الاستثنائي der konditionale Syllogismus. Razi 33.

قبل; تقبّل horizontale Bewegung des strömenden Wassers (im Gegens. zur Bewegung d. Feuers nach oben und der der Erde nach unten). Murtaḍa 32a Mitte.

الكاف والنون = كُنْ das Wort: „werde!"

كَبِد السماء Zenit. abu Raschid 44b 3 unt.

كَابَرَ bekritteln, Haarspalterei treiben.

كبر; الموجودات من أشعّةِ كبريائه وظلالِ نُورِهِ die realen Dinge stammen aus den Strahlen der göttlichen Erhabenheit und den Schatten des göttlichen Lichtes. Schirazi 143b 11.

الكبيرة die schwere Sünde.

كبر; هذا الكلام يدلّ بوجازتهِ على وقوع القيامة الكُبْرَى diese Lehre (des Pythagoras; Schirazi 297b 2) weist trotz ihrer Kürze auf die Tatsächlichkeit der großen (allgemeinen) Auferstehung hin.

مكابر etwas Evidentem widersprechend. Igi passim. المكابرة Leugnung evidenter Dinge. passim.

كتاب مِن الله Prädestination.

كتب; الوجودُ اللفظىّ والكُتُبىّ لِأسمائه تعالى ظهوراتُهُ die Existenz, die im gesprochenen und geschriebenen Worte liegt, kommt den Namen Gottes zu und besteht in seinen Erscheinungen nach außen. Schirazi 323b Gl.

كتب; كتاب المحو والإثبات das Schicksalsbuch, in dem das Vergehende ausgelöscht und das Zukünftige neu eingetragen wird. النفوس الفلكيّة المنطبعة السارية فى أجرامها هى كتاب المحو والإثبات die Engel der Sphären, in deren Substanzen die Erkenntnisse der Schicksale (von Gottt) eingeprägt werden und die ihre Leiber (die Sphären wie belebende Prinzipien) durchdringen, sind jenes Schicksalsbuch. Suhrawardi 534 (Gl.).

الكتابيّة Sekten, die hl. Bücher besitzen (Juden, Christen usw.).

كتم العدم = لا ظُلْمة أشدّ من كتم العدم keine Finsternis ist intensiver als die Verborgenheit des Nichtseins. Schirazi 355a 4.

كثر; الامور الاكثريّة die regelmäßig und gesetzmäßig, aber nicht ausnahmslos in die Erscheinung tretenden Dinge (sicut in pluribus). Avicenna Met. IV 2 Mitte.

كثف; كثيف trübe (Medium des Lichtes). Wiedemann: Archiv f. G. d. Naturw. III 15, 2 unt.

كحل; يكتحل بنورِ الهدايةِ ein Ding wird mit dem Lichte der göttlichen Führung ausgestattet („geschminkt"). Schirazi 148a unt.

كحل; العقل المكتحل بنور الله der mit dem göttlichen Lichte erleuchtete Verstand. Schirazi 325b Gl.

كذا; الكذائى das sobeschaffene Ding. Schirazi 324a Gl.

كرّ; تكرار Tautologie. Razi 16.

كرّ; مُكرّرًا in tautolgischer Weise. Fanári z. Igi V 175, 5 unt.

الكربيّة = اصحاب أبى كرب الضّرير Imamitische Sekte (erwarteten den Muhammad bn al-Hanafija als Erlöser), er lebe im Berge Radwān. Barbarossa-Motiv.

الكرّاميّة Anhänger des ibn Karram in Horasán ca. 880.

كرِسبّس Chrysippos.

كرسىّ; الصورة الكُرسَويّة die Form des Stuhles. Schirazi 281a 12.

كرم; جرائدُ الكِرَام الكاتبين die Buchrollen der Erhabenen (der Engel), die die guten und bösen Handlungen der Menschen aufschreiben. Razi 173 (Gl.).

مُكرَه der gegen seinen Willen gezwungen wird zu einer Handlung, die er verabscheut.

كسب; الكسب اسمٌ بلا مسمًّى das Wort „Aneignung" ist ein inhaltloses (da der Mensch ohne Gott nichts tun kann). Razi 144.

المكتسَب das was in den Bereich des freien menschlichen Handelns fällt, (das in der Aneignung göttlicher Einwirkungen besteht) (Aschari). Razi 26.

كسج; الكَوْسَجيّة هى عدم اللحيةِ عمّن من شأنه فى ذلك الوقت أن يكون ملتحيًا. Kuschgi 52b unt.

كسر; تكسير Umstellung von Buchstaben nach allen möglichen Stellungen z. B. hakim, mhkj usw. Harúși 164.

كسر ein Bruchteil. Der Durchmesser ist 114 und ein Bruchteil (كسر) eines Teiles der (360 Grade der) Peripherie groß. Schirazi 271a.

كشف; أهل الكشف واليقين die Mystiker (die Leute der Enthüllung der Geheimnisse und der sicheren Wahrheit). Schirazi 143a.

كشف; الشيخ المكاشف der mystische Meister. Arabi * 1240.

كشف القبور ونيرانات وشعلات كامنة die Qualen (Gräberenthüllung) bei der Auferstehung. Schirazi 353b.

كشف; المكاشفةُ هى ظهورُ الشىء للقَلْب (dem Verstande) باستيلاء ذكرِه من غَيْر بقاء الريب أو حُصُولُ الأمرِ العقلىّ بالإلْهَام دَفْعَةً (simul) من غير فكرٍ وطَلَب. Suhrawardi 15.

كشف; فى الكواشف wohl Bezeichnung für Korankommentare. Igi VIII 38 Gl.

كشف; الحِكْمتان البُرْهانيّة والكَشْفيّة die beiden bekannten Arten der Philosophie, die demonstrativ beweisende (Aristoteles) und die intuitiv erschauende (Plato). Suhrawardi 251 Gl.

كشك; ماء الكشك = الكيموس Chymos, halb verdaute Speise. Schirazi 425b 1.

الكعبيّة Anhänger des Kabi 929 *.

المتكافئون die Korrelativa, die kein Früher und Später aufweisen, sondern gleichzeitig sind. Kuschgi's tagrid.

كفأ; الصُوَر المتكافئةُ بجوهرٍ عقلىّ die Wesensformen, denen eine geistige Substanz als gleichwertig gegenübersteht. Schirazi 114b (Gl.).

كفأ; فرضنا بين الواجبَيْن تلازُمًا ذاتيًا وتكافُئًا عقليًا wir haben zwischen den beiden notwendigen Dingen einen

inneren Zusammenhang und eine begriffliche Gleichwertigkeit angenommen. Schirazi 21, 15.

العقول المتكافئة هى أربابُ ;كفأ الأصنام die sich gleichstehenden geistigen Substanzen sind die „Herren der Abbilder", die platonischen Ideen, von denen jede einer Art d. h. deren Individuen (den Abbildern) in der sublunarischen Welt vorsteht. Schirazi 353a Gl.

لا مكافِئَ لله = لا شريك له ;كفأ es gibt keinen zweiten Gott, der Allah gleichwertig gegenüberstände. Schirazi 448b 11.

هى متكافئة أى فى الوجود ليس ;كفأ بعضها علّةً للبعض sie sind gleichgeordnet. Das eine hängt nicht von dem andern kausal ab. Suhrawardi 403.

الأجسام كلّها متكافِئةٌ فى درجةِ ;كفأ الوجود alle Körper stehen auf der Stufe des Seins vollständig gleich (da alle die Hyle in sich enthalten). Schirazi 266b.

التكافؤ فى تلازُم الوجود ;كفأ das reziproke Verhältnis in der notwendigen Beziehung des Seins zu einander (zwischen den Termini der Relation). Schirazi 247a.

تكافُؤ الأدِلّة Gleichwertigkeit der Beweise für und gegen eine Thesis — skeptische Richtung. القائِلون بتكافِئ الادِلّة die Skeptiker.

مكافئ ل = مقابل als gleichwertig gegenüberstehend, gleichwertig an Seinsfülle und Besitz. Avicenna Metaph. I K. 6. korrelativ sein.

تكافِئيّة die Lehre, daß die Beweise für und wider gleiche Kraft haben (تتكافيان). Murtada 6a.

مكافحة الحسّ للمحسوس ;كفح das Zusammentreffen von Sinnesorgan und Objekt. Schirazi 452b 8.

كفر schwere Sünde z. B. Weintrinken. Bagdádi 61b—62a.

كفالةُ هذا الى صناعةِ الميزانِ ;كفل die Logik ist mit der Klarstellung des Problemes beauftragt. Schirazi 90, 3.

يتكفّل باثبات وجودهِ العلم بالله ;كفل es übernimmt den Nachweis der Existenz dieses Objektes die Metaphysik (Theologie). Schirazi 266b 2.

سائِر مَن يتّصل به (بالرب) ;كفه باطِنهم من نبيٍّ ورسولٍ وَحْيًا كفاهًا وصراحًا alle deren Innerstes (deren Geist) sich mit Gott verbindet z. B. Propheten und Gesandte in Bezug auf eine Offenbarung, eine eine reine Schirazi 430a 8 unt.

المكتفى ;كفى das Genügende steht zwischen dem تامّ und dem ناقص und besagt eine Relation. Schirazi 250b.

يُكافيه ;كافى er ist gleich (stark, groß ...) wie er. Masáïl 85.

الوجود المكتفى هو عالَم النفوس ;كفى الحيوانيّة das genügende Sein (steht zwischen dem vollkommenen التامّ und unvollkommenen الناقص) ist die sensitive Seele (zwischen Materie und Geist stehend). Schirazi 212a.

وقع الإكتفاء بذكرهِ من غير إقامةِ ;كفى دليلٍ die Evidenz ist vorhanden, wenn man diesen Satz nur ausspricht. Suhrawardi 50 Gl.

فرض على الكفاية او على الأعْيان ;كفى

eine Pflicht, die der Gemeinde kollektiv oder distributiv (den einzelnen Individuen) auferlegt ist. Razi 27 ad 2.

كذلك = كك Abkz.

كلّ; الكُلّىّ الطبيعىّ هو الماهيّة لا بِشرطِ التجرُّدِ واللا تجرُّد das physische Universale ist die Wesenheit, insofern sie indifferent ist für das Abstraktsein oder Nichtabstraktsein. Suhrawardi 376 Gl.

كلّيّات ganze Summen (Gegens. أجزآء Teile) Plur. von كُلّ Ganzes.

كلّ; الكُلّيّة اللزوميّة der universelle positiv folgernde konditionale Schluß (der negativ folgernde heißt العِناديّة). Suhrawardi 72.

(كلاية) كِلَائيّة die Summe beider. Schirazi 291b 7.

كلجسم = كُلّ جسمٍ. Schirazi passim.

كلس; لَحْم يقطّر كلّه او يكلّس كلّه Fleisch, das bei seiner Analyse entweder völlig in Tropfen aufgelöst wird oder feste Bestandteile (ohne jede Tropfenbildung) übrig läßt. (Diese Analyse geschah nach Schirazi 318a im Mörser). جسم يَرْسُب كلّه ein Körper, der in Mörser ganz zergeht (mit يُقطّر gleichgestellt).

كلف; أفعال تكليفيّة Handlungen, die den Körper des Menschen in Tätigkeit versetzen, indem sie von der Seele „befohlen" werden, wie sitzen, stehen.

كلف; غايةُ ما يتكلّف أن يقال alles was man leisten kann, die höchste Mühe, die man sich geben kann, besteht darin, daß man behauptet ... Fanári z. Igi V 102, 12 unt.

كُلْفة = تكلّف Schwierigkeit, Bedenken (gegen eine Behauptung). Fanári z. Igi IV 95, 5 unt.

تَكَلُّفاً indem er sich verstellt. Muhaṣṣal 9.

كلف; باب التكليف der Bereich der Pflicht d. h. alle Handlungen die gerecht oder ungerecht sein können, das Gebiet der Ethik und des Kultus.

كلام 1. spekulative Theologie, Plur. انواع الكلام, 2. Ausspruch, Lehre, (Plur. كلامات und أكاليم = اقوال).

كلم; كلام Dialektik. طريق تحريرِ الكلامِ والمجادلةِ فى تحسين المرامِ كما هو عادةُ المتكلِّم. Schirazi 4.

كلم; التكلُّم إعْرابٌ عمّا فى الضمير reden bedeutet seine Gedanken klar ausdrücken. Schirazi 325b Gl.

كلم; اصحاب القلقلةِ والكلام وأهل المجادلةِ والإختصامِ streitsüchtige Disputatoren. كلام = dialektische Disputation. Schirazi 484a unt.

كم; صار الجوهر كَمًّا die Substanz wird eine quantitative, „fit quanta". Avicenna Met. II 3 Ende.

متكمِّم mit Quantität ausgestattet.

كمل; المَلِك كمالٌ للمدينةِ والرُّبّان كمال للسفينةِ (ربان geschr.) der König bildet die Entelechie (Vervollkommnung) der Stadt und der Steuermann die des Schiffes. Schirazi 415b.

كمل; علمٌ كمالىٌّ eine Erkenntnis, die eine Entelechie (كمال) für den Erkennenden bedeutet. Schirazi 345b 2.

كمل; الكُمَيْليّة = الكامِليّة Schiitensekte. ZDMG Bd. 64 S. 529.

الكامِليّة sie bezeichneten Ali als einen Ungläubigen, weil er vom Kampfe

gegen seine Gegner abstand (nach abu Kâmil benannt). Bagdâdi 121a.

الكُمُون 1. die Lehre, die Qualitäten seien verborgen, wenn sie ein Substrat „verlassen“. 2. alle Dinge seien im Urstoffe bereits fertig enthalten und träten mit innerer Notwendigkeit nach und nach (durch die Wirkung des Weltpneumas?) in die Erscheinung (λόγος σπερματικὸς der Stoiker?).

كمن; أصحاب الكمون والظهور die Anhänger der Lehre vom ursprünglichen Verborgensein (Kumún) und allmählichen Hervortreten der Dinge im Entwicklungsgange der Welt.

كنز; اكتناز Verdichtung der Körper. Masâïl 25.

كنك; نَهْر الكَنْك der Ganges (كيل verschrieben). Schahrast 450, 4 unt.

كنه; إذا كان تعقّل الشيء بالكُنْه موقوفا على تعقّل ذاتيّاته بالكنه تفصيلا wenn das Erkennen des Dinges seinem vollständigen Wesen nach voraussetzt, daß man seine wesentlichen Momente ganz erkenne .... Igi III 34 (Gl.).

كناية الطلاق Formel, deren Aussprechen die Ehescheidung bewirkt.

كهف; اصحابُ الكهف die Siebenschläfer. Schirazi 488b 4.

كهن; الكهانة heißt die Offenbarung, die Gutes hervorbringt, sich auf das Jenseits bezieht und von Dauer und Beständigkeit ist. Suhrawardi 536 Gl.

كور; الأكوار والادوار Perioden, Kreisläufe der Entwicklung des Kosmos. Schirazi 464a.

كَوْر Phase, Kreislauf. الأدْوار والأكْوار. Schirazi 386a.

كوز; مُكوّز gegen Geld predigen und religiöse Funktionen ausüben. Goldziher, Muhammedanische Studien II 169.

الكَوْسجيّة die Eigenschaft, keinen Bart in einem Lebensalter zu besitzen, in dem man einen solchen haben müßte (also als Privation أمْرد = bartlos, aber nicht im Sinne der Privation, z. B. beim Kinde, sondern im Sinne der Negation). Igi IV 89, 2. S. 237a.

كول; كال; أكال übergeben, von وكل gebildet.

كون; أكْوان verschiedene Arten und Möglichkeiten, etwas zu sein. Möglichkeit, verschiedene Bestimmungen z. B. Volumen, Richtung, Ausdehnung anzunehmen.

كون, أكوان Werden, Formen des Werdens, die höchsten Kategorien des Seins, Modi des Seins: Sein, Ruhe, Bewegung, Verbindung, Trennung. Horovitz, Kalam 72a 2. Igi II 216, 2.

كَوْن etwas sein, Sein im relativen Sinne (vgl. وجود = Sein im absoluten Sinne); Träger irgend einer Bestimmung sein. اكوان Formen des veränderlichen Seins (وجودات Formen des Seins, Daseins im allgemeinen), Formen der Bewegung, der Veränderlichkeit, des Werdens.

الكَوْن die Seinsweise im prägnanten Sinne d. h. die Bewegung. Murtaḍa 32a et passim.

كَوْن; اكوان Seinsweisen (Lagen und Richtungen, die sich notwendig aus der Räumlichkeit ergeben). Schule von Basra.

كون; تركّب الحركة من الاكوان الدفعيّة

die Thesis, die Bewegung sei aus Seinsweisen zusammengesetzt, die momentan auftreten, keine Bewegung in sich enthalten. Schirazi 271 a 4 unt.

هذه الصُوَر الحسّيّات والأكوان ;كون الدّاثِرات راجعة الى تلك العَقليّات diese irdischen Formen, die sinnlich wahrnehmbaren, und die Seinsformen der vergänglichen Welt kehren zu den Archetypen der „Ideen" zurück. Schirazi 298a.

العالَم متكوّن فاسد لا يبقى ;كون زمانَيْن die Welt ist dem Entstehen und Vergehen (الكون والفساد) fortwährend unterworfen, indem sie keine zwei Zeiteinheiten kontinuierlich fortbesteht. (Lehre der Sautrantika von der Momentaneität des Seins, auch von Schirazi 299a 19 angenommen).

الحوادث الكَوْنيّة ;كون die zeitlich entstehenden Seinsweisen (Kontinuität, Trennung usw.), die die Veränderung des Körpers darstellen. Schirazi 281 a 16.

هى بحسب وجودِها الكَوْنىّ ;كون سَالِكَةٌ sie befinden sich im Zustande des Pilgerns nach der geistigen Welt auf Grund ihres vergänglichen, veränderlichen, irdischen Seins. Schirazi 295b.

الأَشْياء الكائِنَات ;كون die veränderlichen (z. erw. الكائِنَة) Dinge der sublunarischen Welt, die dem Werden unterworfen sind. Schirazi 293b unt.

الكَوْنُ آخِرُ العِلَلِ العَقْليّةِ ;كون المصوِّرةِ وأوّلُ العِلَلِ المكوِّنة das Werden (materieller Dinge) ist die letzte der geistigen, formenden und die erste der das veränderliche Werden herbeiführenden Ursachen. Das Werden wird hier, Schirazi 301 a 6, hypostasiert und als Mittelglied zwischen den rein geistigen und den rein materiellen, physischen Ursachen, also zwischen der Geisterwelt der Sphären und der Körperwelt unter dem Monde aufgefaßt, eine Lehre, die dem Porphyrius beigelegt wird.

الكِيَان ;كون der theoretische Teil der Naturwissenschaft. السماع الطبيعى يُسمَّى الكيان (φυσικὴ ἀκρόασις) لكونه أوّلَ ما يُسمع به فى الطبيعيّات ويُلاحِظ سُمَّاعُهُ فى سَائِرها. Abhari 12.

سمع الكيان ;كون die Physik des Aristoteles (auscultatio physica φυσικὴ ἀκρόασις). Suhrawardi 387 Gl.

كلُّ جسمانيِّ الكون فهو متجدّد ;كون الوجود alles in seiner Seinsweise Körperliche besitzt nur ein beständig sich veränderndes Sein (kein unveränderliches). Schirazi 295 a.

الأكوان الدَّفْعيّة والوُصُولات ;كون الآنيّةُ die momentanen Seinsweisen und die augenblicklichen Ereignisse (die wie eine Grenze sind, zu der man hingelangt). Schirazi 173b 5 unt.

ترقّيات الإِنْسان فى الاكْوان ;كون الجوهريّةِ من لَدُن وجوده الجمادىّ الى ان يبلغ مرتبة العقل das Aufsteigen des Menschen in den Seinsweisen (= Entwicklungsphasen) der Substanz von seiner Existenz als tote Materie bis zur Seinsstufe des reinen Geistes (System des Schirazi * 1640). Suhrawardi 505 Gl.

الكون الواحد يجوز أن يكون ;كون سكونًا وحركةً باعتبارين ein und die-

selbe Seinsweise kann von zwei Seiten betrachtet Ruhe und Bewegung zugleich sein. Igi VI 167 Gl.

دوامُ الأشْياء بالكون والتناسُل. ;كون اراد بالكون الوجود التدريجى das ewige Bestehen der Dinge beruht (nicht auf der Dauer eines einzelnen Individuums, sondern) auf dem Werden und dem sich Fortpflanzen der Spezies in den einzelnen Individuen, die sich immerfort ersetzen. Unter Werden versteht der Autor hier das allmählich, phasenweise verfließende Sein. Schirazi 299b unt.

كون; اكوان Werden und Veränderungen. انّما الأمر فى الأجْسام أكْوانٌ واستحالاتٌ in den Körpern stellt sich die Sachlage (der Weltentwicklung; Schirazi 303b 13) dar als Formen des Werdens und der Veränderungen.

كون; الكائِنيّة die Bestimmung, sich in einer bestimmten Richtung (كون; اكوان) zu befinden, also ein كَائِن zu sein. Murtaḍa 31b 2.

الحركةُ الرجوعيّة التى للمكوّنات الى ;كون الله تع die Rückkehr aller dem Werden unterworfenen Geschöpfe zu Gott. Schirazi 297a unt.

اللّا كَوْن فى الموضوع أعمّ من ;كون اللا كون فى المحلّ das non esse in substrato secundo ist ein universellerer Begriff als das non esse in substrato (in universali et in substrato primo, der Hyle). Schirazi 254a 2.

ضَرْبَا التأثير والإيجاد هما ;كون الإبْداعُ والتكوينُ das zeitlose Erschaffen einer unkörperlichen Substanz, das in instanti vor sich geht, und das zeitliche Formen und Bilden eines materiellen Dinges, das allmählich wird, phasenweise entsteht, sind die beiden Arten des Wirkens und Erschaffens. Schirazi 301a Mitte.

كون; لا معطّل فى الكون im Bereiche der veränderlichen Welt (Gegens.: Geisterwelt) gibt es nichts Unnützes, Zweckloses. Schirazi 434a 8.

كون; المواد الكَوْنيّة والاستعداديّة die Materien, die dem (zeitlichen) Werden als Fundament dienen und Dispositionen (für die Aufnahme von Formen) darstellen. Schirazi 453b 3 unt.

كون; مقام كُنْ der Ort des: „Es werde". Der Ort im Himmel, an dem die Seligen durch ihren Willen Archetypen der Dinge, substanzielle platonische Ideen hervorbringen können. Suhrawardi 539.

حركة الفلك ليست مكانيّة بل ;كون وَضْعية die Bewegung der Sphären ist keine räumliche, (da sie nicht innerhalb eines Raumes, sondern an dessen Grenzen verläuft), sondern nur eine Veränderung der Lage. Schirazi 223b unt. Lehre Avicennas.

مَكان dreidimensionaler Raum, vgl حيّز

كان; لِمَكانِ auf Grund ... لمكان تحيّزه auf Grund seines Volumens, لِمَكان هذا deswegen. Masâïl 19, 4 unten.

لمكانِ عِلّةٍ wegen einer Ursache. Masâïl 42.

الكَوْن يُرَادِف الوجود عندهم والتحقّق أعمّ منه das Sein hat denselben Umfang wie die Existenz nach der Lehre der spekulativen Theologen. Das (irgendwie) Wirklichsein hat einen

weiteren Umfang, (da es auch das logisch Wirkliche umfaßt). Sijalkûti zu Igi II 66, 9 unt.

سيّد الكونَيْن ومِرآة العالَمَيْن ;كون Muhammad der Herr der beiden Seinsweisen (der irdischen, vergänglichen und der himmlischen, unvergänglichen) und der Spiegel der beiden Welten. Schirazi 4.

كلّ ما لا فسادَ له لا كونَ له ;كون alles, was dem Vergehen (der Vergänglichkeit) nicht untersteht, besitzt auch kein zeitliches (allmählich verlaufendes) Werden. Schirazi 461b 3 unt.

كون; Schirazi (1640*) bezeichnet den Tod als انسلاخ النفس عن البدن والأكوان = das Entferntwerden ..... von den (veränderlichen, materiellen) Seinsweisen. Gl. zu Suhrawardi 440.

كَيَان خرة Licht, das die Könige (der Achämeniden) erleuchtet. Suhrawardi 372.

كِيتِى اى العالم الظُلْمانيّ = جهان = دُنْيا das Weltall (gītī). Suhrawardi 372.

بعض الأكْياس كالامام الرازى ;كيس وغيره einige intelligente Männer z. B. Razi u. and. Schirazi 213a Mitte.

الكياسةُ هى تمكّنُ النفسِ من ;كيس استنباطِ ما هو أنْفعُ للشخص praktische Schlauheit. Schirazi 214b.

المُكَيِّفة Theologen, die sich Gott mit geschöpflichen Eigenschaften behaftet denken. ibn Asâkir b. Mehren: Exposé 112, 4 unten.

كيف السلامة das Wohlergehen des Glückes. Schirazi 379b.

الكَيْفوفيّة Terminus der Anhänger des ibn Karrâm ca. 880 der besagt, Gott besitze dieselbe Art der Eigenschaften wie die Geschöpfe (sonst كَيْفيّة genannt). Bagdâdi 88b Mitte.

كيلوس Chylos, Magensaft und teilweise verdaute Speise im Magen. Schirazi 425a 23.

كيموس = ماء الكشك Chymos, Speise in der Leber, in die sie aus dem Magen gelangt. Schirazi 425a 23.

لِ; لِيَكُنْ setzen wir den Fall, es sei ....

لَازْوَرْدِىٌّ schillernd (bald sieht man es hellweiß, bald rot) azurblau. i. H. V 80.

مَلاك التقدّم والتأخّر ;لأك die Funktion (Bestimmung) des Früher- und Späterseins. Schirazi 259a 18 u. 6 unten.

تجدّد الطبيعةِ الجرميّةِ الذى هو ;لأك مَلاك الأمر فى دثورِ العالَم وزواله die beständige Erneuerung der Natur der Körper, die die Funktion der realen Dinge darstellt in dem Prozesse des Unterganges der Welt; d. h. auf dem Wege der beständigen Veränderung geht die Welt zugrunde. Sie bleibt nicht unvergänglich wie die Himmelssphären. Schirazi 261.

مَلاك الأمر فى حصولِ الوحدةِ ;لأك الحقيقيّةِ هو أنْ يكون النِسبةُ بَيْن جُزْئَيْه المادّيّ والصوريّ بالاتّحاد die Aufgabe (Funktion) der Sachlage, damit eine wirkliche Einheit entstehe, liegt darin, daß die Beziehung der beiden Teile, des materiellen und formellen, auf der Einheit beruhe

(دون غيرها من النِسَب), nicht auf einer anderen Art der Beziehung (und in der Einheit bestehe). Schirazi 313b 17.

الإدراك الذى هو مَلاك العذاب ومَبْنَى التألّم ;لاك dasjenige Erkennen, das eine Voraussetzung und Vorbedingung der Schmerzempfindung ist. Schirazi 468a 15.

اللهُ ينبوعُ الوجوداتِ ومَنْشأُ الأكوان وملاكُ طردِ الإعدام ورَدْعُ الفقدانِ ;لاك Gott ist ... die Macht, die die Vernichtung abwehrt und die Hilflosigkeit zurückweist. Schirazi 28, 8 unt.

الإمكان مَلاكُ الهلاكِ والاختلال ;لاك die Kontingenz ist das Fundament (der Grund) des Unterganges und der Auflösung der Dinge. Schirazi 57, 10.

مَلاك الامتناعِ الذاتىّ هو ضرورةُ رفع طبيعةِ الوجودِ مُطْلَقا ;لاك die notwendige Negation des absoluten Seins ist mit der Bestimmung der wesentlichen Unmöglichkeit identisch. Schirazi 94, 1.

مَلاك التقدّم ;لاك die wesentliche Bestimmung der Ordnung des Früherseins. Lahigi 66b Mitte.

منشأ وجودِها ومَلاك تحقّقها امرٌ واحدٌ ;لاك die Quelle für die Existenz der kontingenten Dinge und das Fundament ihrer Realität ist ein einziges Ding (Gott). Schirazi 146a unt.

للعلّةِ مَعِيّةٌ واحدةٌ مع جميع الأفراد وهى مَلاك العلّيّةِ والإيجادِ ;لاك die Ursache ist gleichzeitig mit allen ihren einzelnen Wirkungen. Diese Gleichzeitigkeit ist eine Funktion (Begleiterscheinung, wesentliche Bestimmung) des ursächlichen Wirkens. Schirazi 155b 5.

هذا الأمر مَلاك هذا التقدّم والتأخّر ;لاك dieses Ding (das Vorher und Nachher) ist eine wesentliche Bestimmung des Früher- und Später-seins. Schirazi 168a 3.

مَلاك الأسوديّةِ تحقّقُ السوادِ مُطْلَقا أعمَّ من أن يكون متجرّدا عن غيره او مقرونًا به ;لاك das Schwarzsein bedeutet das Realsein der Schwärze im allgemeinen in einem weiteren Sinne als ihr Selbständigsein oder mit einem andern (dem Substrate) Verbundensein. Schirazi 329a unt.

لِأنّهُ auf Grund seiner selbst (absolut gebr.). i. Ḥ. I 10.

لِبُعْد أن weil es unmöglich ist, daß ...

متلبّس بالجعل فى نفسه ;لبس „umkleidet“, angetan mit der Möglichkeit hergestellt zu werden = herstellbar. Sijalkúti zu Igi III 48, 10 unt.

ملاحظات عقليّة ;لحظ rein logische Betrachtungsweisen. Suhrawardi 198.

ما تلونا عليك سابِقًا ولاحِقًا ;لحق was wir dir früher und jetzt vorgetragen haben. Schirazi 111a 23.

حدوث المواليد من مادّةٍ سابقةٍ وصورةٍ لاحقةٍ ;لحق die Komposita entstehen aus einer „früheren“ bereits fertig vorliegenden Materie (der der beiden Elemente, aus denen das Kompositum entsteht) und einer neuen, gleichzeitig auftretenden Form (die nicht aus den Formen der Komponenten durch Veränderung entsteht, sondern aus der himmlischen Welt emaniert). Schirazi 319a.

لحق; إلحاقات المشايخ die Ergänzungen, Anmerkungen der Meister. Igi IV 59 (Gl. Sijalkútis).

لحق; لَاحِق ضدّه سابق gleichzeitig (Gegensatz früher). Suhrawardi 532 et passim.

لحق; اللاحقون بالأوائل die Zeitgenossen der ältesten Philosophen. Schirazi 304a 8 unt.

المُلاحِميّة die Anhänger der Mulâhimi 1050, liberale Theologen.

لحم; ما كان الالتحام فيه خُلقيّا das von Natur Zusammengesetzte. ما كان الالتحام فيه صناعيّا das künstlich Zusammengesetzte. Fanári z. Igi IV 44, 8 unt.

خذلة Straucheln, Sünde, die Gott im Menschen bewirkt, um ihn dann deswegen zu strafen. Folge derselben ist الثأر die Rache Gottes. Murtaḍa 16a.

التلدّغ بالنار sich versengen am Feuer, sich verbrennen. Bagdádi 79a.

لَدُنّي das innere mystische Leben betreffend.

لَدُنِي präsent (im Geiste), evident. العلم اللدنيّ والكسبيّ das evidente und das erworbene Wissen (primäre und sekundäre).

لذّ; اللذيذ هو وجود الملائم الخارجيّ لا مفهومه das Angenehme ist die reale Existenz des Konformen (das mit der Fähigkeit des Subjektes verbunden ist) nicht sein logischer Begriff. Schirazi 480a.

لذّ; أقوى الوجودات أقواها لذّةً die im Sein am mächtigsten Wesen besitzen auch die größten Genüsse. Schirazi 237a.

لزم; اعتماد لَازِم anziehende Kraft (Druck). Masâïl 33. Antrieb.

لزم; اعتماد لازم Impuls in Form eines Druckes (entgegen dem Ziehen, Reißen); innere Impulse (Gegens. von außen kommende). Murtaḍa 32b.

لَازِم له es ist stichhaltig gegen ihn.

لزم; الملزوميّة Das Inhärenzverhältnis der Substanz zu ihrem notwendigen Akzidens (لازم).

الملزوم Prinzip der Folgerung z. B. das Wissen, von dem man auf das Leben des wissenden Subjektes (اللازم die Folgerung) schließt. Ṭūsī z. Rāzī 33 Mitte.

اللزوم العلويّ der Druck nach oben, das Drängen, der Impuls (der den Stein in die Höhe werfenden Hand) nach oben. Murtaḍa 32b.

لزم; إلزامُ للشيء على نفسهِ ein Argumentationsverfahren (zur Widerlegung eines Gegners) in dem man seine Behauptung gegen sich selbst als Widerlegung anführt (idem per idem). Razi 109, 8. (arg. ad hominem).

لزوم عن die Konsequenz, das Resultieren des Schlußsatzes aus den beiden Prämissen: لزومُ النتيجةِ عن المقدّمتَيْنِ Razi 24.

لزم; غير ملتزَم eine unannehmbare Konsequenz oder Lehre. Murtaḍa 18a.

لزم; إلْزَام indirekte Widerlegung (reductio ad absurdum; رَدّ direkte Widerlegung).

لزم; الاشتراك فى الملزوم ملزوم للاشتراك فى اللازم aus der Übereinstimmung im proprium kann man die Übereinstimmung im Träger des proprium deduzieren. Die Gleichheit im Träger

des proprium ist eine Voraussetzung der Gleichheit im proprium. Fanari z. Igi III 12, 5 unt.

لزم; بيان الملازمة der Beweis dafür, daß eine Behauptung sich aus gegebenen Prämissen notwendig ergebe. Schirazi 419a unt.

اللّازم die Conclusio des Syllogismus.

المستلزمان die beiden Obersätze des Syllogismus.

التزم ذلك er nahm diese gegen ihn deduzierte Konsequenz an ohne Bedenkliches in ihr zu finden (billigte sie). Bagdâdi 54b. 4.

الزم على الثنويّة تناهى النور gegen die Dualisten zog er aus deren eigenen Prinzipien die Konsequenz, das Licht sei endlich — was die Dualisten leugneten.

اللزوم إيّاه das notwendige Verbundensein mit ihm. Avicenna Met. I, 5.

لصق; الجواب الثانى ألْصَقُ بعبارة المتن die zweite Antwort schließt sich dem Gedanken des Grundtextes enger an, entspricht ihm mehr. Fanâri z. Igi IV 20, 5 unt.

لُطْف Gnade des Beistandes. Schahrast. 57—58. Sie läßt dem Menschen seine Freiheit, unterstützt aber seine Handlung zum Guten. Razi passim z. B. 143, 20.

لُطف; اصحاب اللطف وهو بِشر بن المعتمر وأصحابه sie lehrten, der Schmerz sei eine Gnade Gottes. Murtaḍa Cod. Glas. 3 fol. 93b. Glosse.

لُطْف واجب die Gnade, die nach liberaltheologischer Lehre Gott dem Menschen geben muß, da er ohne sie die Gebote nicht erfüllen kann. Gnade des Beistandes. ZDMG Bd. 64 S. 530.

لطف; لطيف diaphan, das Licht durchlassend. Gegens. حَاجِز. Suhrawardi 418.

لطف; زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها die Zunahme in der Dünnheit des Mediums bewirkt bei der Bewegung eine gleichproportionierte Abnahme der Bewegungszeit. Beide stehen in umgekehrter Proportion. Schirazi 222b unt.

لطائف Subtilitäten des philosophischen Systems.

لُطْف; الفعل الملطوف فيه die Handlung, für die Gott die Gnade des Beistandes gewähren soll — kann oder gewährt hat. Murtaḍa Cod. Glas. 3 f. 92a Glosse.

التلطف die göttliche Gnade mit Erfolg annehmen (vom Menschen gesagt). Murtaḍa 17b unt.

لغب; لا فيها من لغوبٍ in den himmlischen Substanzen ist keine Mangelhaftigkeit vorhanden. Schirazi 305b.

لغو; والاّ لَلَغَا هذا النفى im anderen Falle bedeutete diese Negation eine Wortspielerei. Fanâri z. Igi IV 20, 10 unt.

لفق; هذه هى العقدة التى لفّقها من قِبَل المجوّزين diese Objektion kombinierte er (Razi) aus den zwei zugegebenen Möglichkeiten. Schirazi 261b unt.

لفق; ملفّقات المتكلّمين die (sophistischen) Kombinationen und Scheinbeweise der orthodoxen Theologen. Schirazi 409b unt.

لقى; التقى sich treffen, sich tangieren. Masâïl 28.

لقى; القول بالملاقاة die Lehre, Gott befinde

sich dem Throne gegenüber; zwischen ihm und dem Throne befinde sich kein dritter Körper, er berühre aber nicht (s. المماسّة) den Thron.

الاستلقاء والانبطاح; لقى auf dem Rücken und auf dem Bauche liegen, Schulbeispiel für zwei konträre Lagen. Schirazi 252a 12.

إلقاء ما سواه عن درجةِ الاعتبار; لقى Ausschaltung alles andern aus („der Stufe") der Betrachtung. Suhrawardi 129.

يتلاقيان; لقى zwei Linien schneiden sich.

الذين أقدامهم ملاقية لأقدامنا; لقى die Antipoden. A. Rašīd 95b.

لِمَ غيرُ جائِزةٍ (fem. nach dem zu ergänzenden مَسْئلة) على اللّه لأنّ لِمَ تقتضى علّةً die Frage des Weshalb kann sich für Gott (und sein Wirken) nicht stellen; denn sie bedingt eine Ursache (von der Gott abhängig wäre). Schirazi 300a. فلِمَ عنه منفية das Weshalb ist daher von Gott zu verneinen. ib.

الَمّ ب; لمّ unehelichen Geschlechtsverkehr treiben. Isfaráïni 36a.

لِمَيّ teleologisch, das لِمَ, weshalb eines Dinges ergründend. Igi I 214, 18.

لِمِيّة هذا das Weshalb (der Grund) dieses Gegenstandes (لِمَ). Razi 116, 5.

اللِمِيّة هى العِلّيّة والأَنّيّة هى; لِمَ الثبوت das Weshalb ist die Ursächlichkeit, das Daß die Existenz. Kuschgi 13b.

البرهان قد يسمّى برهانَ لِمَ; لِمَ لإعطائِهِ اللِمِيّةَ der Beweis wird unter Umständen demonstratio propter quod genannt, weil er die Kenntnis der Ursache vermittelt. Suhrawardi 130.

اوائل الملموسات هى الحرارة; لمس والبرودة والرطوبة واليبوسة die primären Objekte der Tastwahrnehmung. Abhari 159 Gl.

لَهَوات Teile des Sprachorgans. Artikulationsstellen. a. Rašīd 71a Mitte.

لوء = ضوء Helligkeit. Schirazi 230a unten.

لوم; مَلامَتيّة Weltverächter (Mystiker wie die Kyniker). Goldziher: Vorlesungen 168f.

لون; الملوّنيّة die Eigenschaft, Träger von Farben zu sein. Sijalkûti z. Igi V 233, 8 unt.

لَيْسَ; الليسيّة الصرفة das reine Nichtsein. (Gegens. das Sein الأيْسيّة) Schirazi 44, 14.

وليس يَدْرِيه إلّا مَن له. ليس = لا البصر. Schirazi 147b 4.

الخير لا يليق لشىء (nicht بشىء) ; ليق من الأشْياء إلّا بِهِ das Gute kommt keinem einzigen Dinge zu, es sei denn durch die Vermittelung Gottes selbst. Schirazi 299b 17.

الليّن كيفيّة تقتضى قبول الغَمْزِ; لين فى الباطن Weich ist das für Tasteindrücke aufnahmefähige. Schirazi 226b.

مؤخّر=خ vorgestellt, Gegens. مقدّم=م nachgestellt.

المأمونيّة die persischen Karmaten, nach ihrem Stifter Mamún so benannt. Bagdádi 107a.

مَن قال فِيمَ فقد ضمّنه ومن; مَ (ما)

قال على مَ فقد أخلى عنه wer sagt „worin“ denkt den Gottesbegriff in seinem Worte. Wer sagt „worüber (und wogegen)“ schließt Gott aus (da er keinem untergeben und unterworfen sein kann). Schirazi 335 b unt.

ما ; الما بَيْنَ die Summe der Zwischenglieder zwischen zwei angenommenen Punkten einer Kette. Sijalkúti z. Igi. IV 176.

ما ; المائية تطلق على الماهية باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما Maíja (Washeit) wird von der Wesenheit insofern ausgesagt, als sie geeignet ist, auf die Frage nach dem was zu antworten. Igi III 17 unt.

ما ; تتصف الماهيّة أوّلا بالإمكان وثانيًا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود die Wesenheit ist im Prozesse des Werdens zunächst mit Kontingenz behaftet, dann mit dem Bedürfnis nach einer wirkenden Ursache, dann mit der Notwendigkeit (ab alio, die ihr durch die Ursache zukommt) und zuletzt mit dem Dasein (als reale Wirkung der Ursache). Schirazi 153 a oben.

مأن ; جهتان خفيفتا المُؤْنة zwei ziemlich wertlose Beweise, („von leichter Nahrung“). Schirazi 267 a 3.

المانويّة Manichäer.

ماهانيّة Dualistische Sekte. Murtaḍa 6a.

الماهيّة منسوبة الى مَا هُوَ Wesenheit (Washeit) ist abgeleitet aus der Frage: was ist das Ding (Aristoteles τί ἐστι) Igi III 17.

مُتْعة الحجّ Mietehe bei der Pilgerfahrt.

مثل ; المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كلٌّ منهما الآخَرَ فيما يجب له ويُمكِن ويمتنع zwei wesensgleiche Dinge sind zwei reale Gegenstände, die in allen notwendigen, möglichen und unmöglichen Prädikaten (Aussagen) übereinstimmen (von denen also dasselbe prädiziert wird). Igi IV 64, 3.

مثل ; المَثَلان ما يسدّ أَحَدُهما مَسَدَّ الآخَرِ zwei wesensgleiche Dinge sind solche, von denen das eine das andere vertreten, die Stelle des anderen ausfüllen kann. Igi IV 64, 4.

تماثُل Übereinstimmung in einer wesentlichen Bestimmung (Genus oder Art). Masâïl 2. اجتماع المثلَيْن ممتنِعٌ es ist unmöglich, daß zwei wesensgleiche Bestimmungen an einem Substrate „zusammentreffen“; d. h. ihm gleichzeitig inhärieren. passim.

مثل ; وجود عالَم عقلى مثالى die Existenz einer geistigen, ideenartigen Welt (der Archetypen Platos). Schirazi 114a.

مثل ; انّ مثل الشىء اذا لم يكن تحت جنسٍ لم يكُن الشىءُ ايضا تحت ذلك الجنس ein Ding und das ihm Wesensverwandte fallen unter dasselbe Genus. Schirazi 232 b.

المُثُل الإلهيّة هى المبادئ الأُوَل die Ideen Platos. Schirazi 297 b.

مثل ; ذببنا عن إثبات المُثُل الأفلاطونيّة wir verteidigen den Beweis für die Existenz der platonischen Ideen. Schirazi 289 b unt.

مثل ; المُثُل المعلّقة die mit (himmlischen) Körpern verbundenen Seelen, platonischen Ideen. Suhrawardi 516 et passim.

التمثيل der Analogieschluß nach der Terminologie der Logiker, den die Juristen القياس nennen. Ṭūsī zu Rāzī 32 ad 2.

إذا وصلتْ نَوْبةُ بحثِهم إلى ;مجمج مثل هذا المقام ظهر منهم القصورُ والتلجلجُ والتمجمج .... dann tritt ihre Unfähigkeit, ihr Geschwätz und Geschreibsel offen zu Tage. Schirazi 347a 2.

مح, Abk. هذا محال ; محال dies ist unmöglich. Schirazi passim. $\sqrt{}$حول.

بين محوضة الفِعْليّة وصرفةِ ;محض القوّةِ zwischen der reinen Aktualität und der reinen Potenzialität gelegen. Schirazi 433b Mitte.

تلخّص تمحّض بما ذكره ;محض mit dem früher Erwähnten erklärte und erläuterte er die Frage. Schirazi 358a 3.

هذا عندى من أمحل المحالات ;محل وأشنع المحذورات nach m. A. ist dieses durchaus unmöglich. (أمْحل scheint von مُحال $\sqrt{}$حول abgeleitet zu sein.) Schirazi 192a Mitte.

مِحْنَة Inquisition, Ketzerprüfung, Ketzergericht.

كتاب المحْوِ والإثباتِ ;محو das Buch des Verneinens und Behauptens (der Schicksale). Dieses Buch sind die reinen Geister und Seelen der Himmel, die die Geschicke der Erde ausführen. Schirazi 367a.

مُخّ القول ولُبّ الكلام der wahre Sinn der Lehre. Schirazi 483b 5.

مُخّ القول فى علمه تعالى der Kern der Lehre über das Erkennen Gottes (= خالِص اليقين). Schirazi 349b.

الشعاع الممتدّ ;مدّ der direkte vom Auge ausgehende Sehstrahl (vgl. عطف). Muhassal 10.

يكون بين الموضوع والمحمول ;مدّ نسبةٌ ثبوتيّة لاتخلو فى نفس الأمْرِ من كيفيّات تُسمّى تلك الكَيْفيّاتُ موادّا Materien heißen die Arten der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat (Notwendigsein, Kontingentsein und Unmöglichsein). Sie heißen جِهَات nach der logischen Seite also: Auffassungsweisen. Kuschgi 14b.

الموادّا لثلاث ;مدّ die drei Materien im Urteil (sind: Notwendigkeit, Kontingenz und Unmöglichkeit). Lahigi 50a.

نِسْبة المحمول الى الموضوع فى ;مدّ نفس الأمرِ إيجابيّةً كانت أو سلبيّةً تُسمّى مَادّةَ القضيّة die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat ist die materia propositionis (sive necessaria, sive contingens, sive impossibilis). Suhrawardi 78.

بالمرّة ;مرّ sofort. Igi III 40 Mitte.

ارتفع الأثرُ بالمرّةِ ;مرّ .... dann (Igi III 40 Gl.) wird auch die Wirkung sofort aufgehoben.

مستمرّ على الأصول konsequent in der Deduktion. Bagdádi 77b.

كالرجوليّة والمرئيّة للإنسان ;مرأ in der Weise wie sich das Mannsein (nicht verwechseln mit الذكوريّة dem Männlichsein) zum Menschen verhält (als Inhärens). Schirazi 121a.

المُرْجِئَة Laxisten (رجو).

ما للأشجار سَمّوه مرداد ;مُرْدَاد (fünfter persischer Monat). Den Geist, der (als platonische Idee) den Bäumen vorsteht, nennen die persischen Philosophen Murdád (Juli). Schirazi 113a 1.

مُرْدَاد; die platonische Idee des Baumes (sonst: Name des fünften Monats). Journal asiatique 1902 S. 79.

مرض؛ الممْرَاضية Kränklichkeit (Gegens. المصحاحيّة Widerstandsfähigkeit gegen Krankheiten). Schirazi 231 b.

المرقيونيّة Anhänger des Markion als Anhänger der Zoroastrischen Lehre bekannt. Bagdádi 135 b.

مري؛ مراء = امتراء Disputation. i. Ḥ. 6, 14.

المَريسيّة Sekte der Laxisten.

مزّ؛ المزّ متوسّط بين الحلو والحامِض والفاتر متوسّط بين الحارّ والبارد das Geschmacklose steht in der Mitte zwischen süß und sauer, das Laue zwischen heiß und kalt. Igi IV 84, 6.

مزّ؛ المُزّ متوسّط بين الحلو والحامض das Geschmacklose steht in der Mitte zwischen süß und sauer. Kuschgi 56 a unt.

مَرْقيون = مَرْفيون Markion (auch verschrieben Marfion).

مسّ؛ المماسّة Tasten und Tastbereich (Objekte, die von einem Organe durch Tasten erreicht werden können). Murtaḍa 40 a ob.

مسّ؛ أمسّ حاجةً اليه ausgestattet mit einem intensiveren Bedürfnis für dieses. Schirazi 432 b 22.

مسّ؛ القول بالمماسّة die Lehre, Gott berühre den Thron auf dem er sitzt, wie ein Körper den andern. Vgl. الملاقاة.

مسح؛ المساحة der Inhalt einer Fläche, der durch die Multiplikation der Seiten gewonnen wird, — auch auf Körper in dem Sinne von Volumen angewandt. Igi V 77.

مسح؛ مَساحة Ausdehnung (ein- zwei- oder dreidimensional).

مسخ Wandern der menschlichen Seele in ein Tier, (vgl. نسخ). Schirazi 463 b.

مسك؛ متمسّكات ضعيفة schwache (nicht stichhaltige) Beweise. Schirazi 223 a 11 unt.

مسك؛ الله مُمْسِك لجميع الأشياء Gott umfaßt alle Dinge (= محيط). للثابت إمْساك الكلّ das Dauernde umgibt das Weltall. Schirazi 299 b.

مشهور = مش؛ خلاف المش Abk. dem allgemein Bekannten und Angenommenen widersprechend. Schirazi 421 b.

مشاحة = مضايقة Streit. Igi I 77, 3.

مشى؛ الحكمة المَشّائيّة die peripatetische Philosophie. Abhari 2a Gl.

تمشّى؛ الحجّة تتمشّى der Beweis entfernt sich d. h. ist nicht stichhaltig. Rāzī: Muḥaṣṣal 46, 4.

مص (المص) Abkürzung für المصنِّف der Autor. Igi passim.

مط؛ هو المط = هو المطلوب quod erat demonstrandum. Schirazi passim.

مط؛ الجسم المط = المُطْلَق der allgemeine Körper. Schirazi

خاصّةً Gegens. مط = مطلقًا im allgemeinen — im besonderen. Schirazi 454 b 5 unt.

مطو؛ النفس متصرّفة فى الروح التى هى مَطِيّة قواها die Seele durchdringt und durchwirkt das Pneuma, das Träger („Lasttier“) der psychischen Fähigkeiten ist. Schirazi 240 b.

مع؛ معيّة الآنات والآنيّات اتّصالها فى الوجود الوحدانىّ التّدْريجىّ die Gleichzeitigkeit der Augenblicke und

augenblicklichen Dinge ist nur ihre kontinuierliche Verbindung (hintereinander) in dem individuellen, konkreten Sein, das phasenweise verfließt. (Ein Nebeneinander der Zeitteile ist unmöglich). Schirazi 248b 9 unt.

قبل وجودِ المع ; مع = معلول vor der Existenz der Wirkung. Schirazi 287a 7.

المُعَارِض die Parallelerscheinung, (der einem anderen gleichwertige und wesensverwandte Fall). Razi 111, 4.

المَعْبَدِيّة Sekte der عجارد Sezessionisten.

المعدوميّة die Anhänger der Lehre des Haiját 920* vom Nichtseienden, das als real gedacht wird. Bagdádi 71a.

المُعَمَّرِيّة Anhänger des Muammar ±850.

مَقْنَاطِيس = مَغْنَاطِيس Magnet. Schirazi 303b 13 unt.

المكرّميّة Sekte der عجارد — Sezessionisten.

اللا مُمْكِنِيّة ; مكن die Unmöglichkeit. Fanári z. Igi IV 91, 7 unt.

مكّنه من الفعل Gott gibt dem Menschen die Macht und Möglichkeit (إمكان), frei zu handeln, indem er seinen göttlichen Einfluß von der menschlichen Handlung fernhält.

امكن er ist potentiell vorhanden (Gegens. حصل = er ist aktuell vorhanden). a. Rašīd 160b 6.

إمكان وقوعىّ هو استعداد الموضوع ; مكن eine reale Möglichkeit ist die Disposition des wirklichen Substrates (nicht محلّ). Fanári z. Igi V 39.

الإمكان أمرٌ سلبىّ اذ معناهُ ; مكن سلب ضرورتَى الوجودِ والعدمِ die Kontingenz bedeutet die Leugnung der beiden Notwendigkeiten, der des Seins und Nichtseins. Sie ist also etwas Negatives. Schirazi 185b Mitte.

الإمكان بالقياس الى الغير ; مكن die relative Kontingenz kann mit dem necessarium per se zusammentreffen und ist nicht mit الامكان بالذات der wesentlichen Kontingenz zu verwechseln. Schirazi 404a 11.

المُكْنَة فى الطّرفَيْن ; مكن die Möglichkeit (und Fähigkeit des freien Handelns), die sich auf die beiden Extreme (das Sein und Nichtsein der Handlung in indifferenter Weise) erstreckt also die Indifferenz eines frei handelnden Subjektes. Razi 117, 10 et passim.

المكنة Freiheit der Wahl (اختيار). Razi 73, 4.

أمْكنه ذلك dies setzte ihn in die Möglichkeit, etwas zu verstehen. Razi 23.

الجسم مَالٍ للمكان ; ملأ der Körper füllt den Raum an (شاغِلُ المكان). Schirazi 221b 10.

الحركة الخلائيّة والملأئيّة ; ملأ die Bewegung im Leeren und Vollen. Igi V 153 Gl.

الملأ الأعْلى اى العقول المجرَّدة والنفوس الكلّيّة والمنطبعة للأفلاك die Welt der himmlischen Geister und Seelen der Sphären. Sijalkúti zu Igi II 191b.

ملطيون die Philosophen von Milet. Schirazi 296b 5.

المُلْك das habere, habitus (als Akzidens) = الجِدَة τὸ ἔχεσθαι. Razi 58, 8. (zusammen mit الوضع situs τὸ κεῖσθαι genannt) nicht zu verwechseln mit المَلَكَة dem habitus, der die erste Art der Qualität ist, während المُلْك die letzte der Kategorien darstellt.

عالَمَى المُلْكِ والملكوتِ ;ملك die irdische und die himmlische Welt. Schirazi 481b.

عالَم المُلْكِ والشهادةِ ;ملك die sinnlich wahrnehmbare Welt. Schirazi 431b unt.

فى الإنسان المُلْك والملكوت ;ملك in dem Menschen sind die beiden Welten, die irdische wie die himmlische enthalten. Schirazī 387a.

تقدّم العدم على المَلَكَة تقدُّمًا ;ملك خارجيًّا die privatio geht dem habitus in der realen Existenz der Außenwelt voraus (nicht nur rein logisch). Fanári z. Igi IV 31, 5 unt.

مَلَكَة Habitus. الأَعْدام تُعرَّف بالمَلَكات die Privationen werden definiert durch die (ihnen konträren) Habitus. Tusi, Komm. 6 ad 2.

مم = مسلَّم zugegeben. Schirazi 267b.

الممطورة Name der Mūsawija, Imamitensekte (Rafiditen). يونس بن عبد الرحمان القُمّى من القطيعيّة sagte zu ihnen: انتم اهون على عينىّ من الكلاب الممطورة (Ich verachte euch mehr als die Hunde, die naß geregnet sind).

منع = انكر leugnen.

ممانعةُ النفسِ والطبيعةِ كما ;منع فى الرعشة der Widerstreit zwischen Seele und Naturkraft, wie er bei dem Vorgange des Zitterns und sich Sträubens auftritt. (Die Seele bewegt die Körperteile hin und her, sogar nach oben, während sie auf Grund ihrer Schwerkraft ruhen müßten). Schirazi 419a.

سائر المُنوع ;منع die übrigen negativen Urteile. Igi V 109.

أَمْنع عن قبول الخرق والالتئام ;منع mehr gehindert, das Zerteilen und Zusammensetzen anzunehmen. Schirazi 293b.

مَنْع الجسمِ مِثْلَهُ Undurchdringlichkeit des Körpers. مَنْعُهُ من أن يحصل بحيث هو. Masāïl 12.

امتناع الفاعل من إبقاء ما فعلَهُ ;منع das sich Enthalten des Agens von der Erhaltung dessen, was das Agens erschaffen hat. Igi V 44.

منعُ الجوهر لمثلهِ من أن يحصل بحيث هو die Undurchdringlichkeit des Atoms. Masāïl 52, 5.

امتنع من القول ب sie leugneten die Lehre . . . ; sie weigerten sich zu lehren.

امتنع من هذا er bestritt, verneinte dies (er ließ sich an diesem hindern).

طريق التمانع ;تَمَانُع Beweis für die Einheit Gottes, der zeigt, daß zwei Götter sich gegenseitig hindern würden.

الممنوّون بالجراحات ;منو die mit Wunden Geschlagenen. Schirazi 234a 11.

الصورة المِنَويّة ;منى die Form des Spermas. Schirazi 274b.

خوضهُ فى تتبّع العلوم ومهارتُهُ ;مهر فى البحوث sein eifriges Streben nach wissenschaftlicher Forschung. Schirazi 283a 10.

مَهْلَة العلم die Thesis, daß die Erkenntnis nicht in instanti eintritt, sondern in einer gewissen Zeit durch Tätigkeit erworben werden muß.

تمويهات ;موه verwirrende Reden, Redeschwall.

المُوسَوِيّة Sekte der Imamija.

المُوَيْسيّة Anhänger des Muwais ± 860.

المولوى ; المَوْلَوِيّة Derwischorden gegründet von Rúmi 1273*. (ولى).

ميز ; الناظر المتميّز der sich auszeichnende, hervortuende Philosoph.

ميكائيل مَلَكٌ للإرزاق Michael ist ein Engel, der den Menschen Nahrung verschafft. Schirazi 429a 8.

ميل bewegende Kraft, natürliche Bewegung. من باب المُيُول والحركات zu der Kategorie der natürlichen Bewegungen gehörig (Synonyma). Schirazi 317b 12. (Strebekraft).

ميمَر Abhandlung (syrisch). Bei Schirazi 301a 4 Bezeichnung der Abhandlungen in dem Buche des فرفوريوس, Porphyrius معرفة الربوبيّة.

المَيْمُونيّة Sekte der عجارد — Sezessionisten (Laxisten in der Ehe).

مينو ; الأضواء المينويّة die paradiesischen Lichter. Suhrawardi 372.

الناووسيّة Sekte der Imamija.

نبأ ; تنبيه نبوىّ لا نظر فكرىّ eine ohne Beweis hingestellte („einfach ausgesprochene" weil in sich evidente) Erklärung, keine Deduktion, die aus Prinzipien eine Folgerung ableitet. Schirazi 303b 5.

النجدات Sekte der Sezessionisten.

نجّاريّة Anhänger des Naggâr ca. 750.

نَاجٍ نَاجِيَة = صالح صالحة fromm.

نجو ; المناجاة die geheime Unterhaltung (über mystische Fragen). Zwiesprache.

نجو ; مناجاة Gespräch mit Gott.

أُنْحِطَ ثواب بالمعصية durch die Sünde ging ein Lohn verloren. Murtaḍa 42b unt. (انحطّ z. lesen).

نزع Stöhnen im Todeskampfe (Ausstoßen des Pneumas aus dem Herzen und der Lunge).

نزع ; القوّة النزوعيّة das Abstraktionsvermögen, مُنتَزَع عن المادّة abstrahiert von der Materie, ein abstrakter Begriff oder eine rein geistige Substanz.

نزع ; تحتاج الأجسامُ فى معقوليّتها الى نَزْعٍ وتجريدٍ مُجرّدٍ ينترعها ويُجَرّدها damit die Körper erkannt werden können, muß die Tätigkeit der Abstraktion (auch تنزيع) sie von der Materie befreien. Schirazi 339a 10 unt.

استنزع sucht zu abstrahieren (معناه seinen Begriff). Avicenna Met. V 1 Ende.

المتنازَع فيه das, worüber man sich streitet. Fanári zu Igi I 66.

نزل ; على التنزّل wenn wir von dieser ersten Annahme ablassen und zu einer anderen übergehen. Igi II 78, 1. wenn man von der entgegenstehenden Lehre absieht. Fanári z. Igi IV 77, 2 unt.

نزل ; الحكمة المنزِليّة die Ökonomik (Lehre von der Hausgemeinschaft, zweiter Teil der Ethik). Abhari 5.

نزل ; المنازَلاتُ عبارة عن أَحْوالٍ تلحق السالِكَ عند التجرّدِ فيلحظ عندها أموراً شريفةً من قولهم (قول أرباب التصوّف) نزل به أمرٌ من الأمور er erlebte eine Offenbarung. Suhrawardi 13.

نزل ; تنزّلات الوجودِ ومُعَارجَهُ دوريّةٌ die absteigenden Stufen (Emanationen) des Seins bilden mit den aufsteigenden einen Kreislauf. ibn al-Arábi zit. bei Schirazi 469a 1 unt. واو المعيّةِ.

المنازلات أقسام فمنها مُنازَلةٌ ;نزل انا وأنت ومنازلةٌ أنا ولا أنتَ ومنازلةُ أنت ولا أنا الى غير ذلك مِمّا هو مذكور فى كُتُب ارباب التصوّف die Arten des sich Niederlassens Gottes in der Seele sind vielfältig z. B. so daß Gott und die Seele noch zwei verschiedene Personen sind (du und ich), oder so daß nur eine Person im Bewußtsein bestehen bleibt, entweder ein du (Gott) oder ein ich (Nirwana, die Seele wird zu Gott). Suhrawardi 13.

أَنْزِلْ = هَبْ setze den Fall.

المنزلة بين المنزلتَيْن Zwischenzustand im Diesseits zwischen dem des Gläubigen und Ungläubigen.

من باعتقادِ نفسهِ من المنزّهةِ ;نزه هو فى الحقيقةِ من المعطّلةِ wer nach seiner persönlichen Überzeugung zu denen gehört, die Gott von der Welt möglichst entfernt sein lassen (Neuplatoniker) gehört im Grunde zu den Atheisten (viell. Deisten). Schirazi 323a Gl.

مناسَبَةٌ عنه ;نسب wenn man eine Analogie zu diesem Objekte ziehen darf und soll. Razi 24.

المتناسبان بالضعفيّة والنصفيّة ;نسب die beiden in Proportion von 1:2 und 2:1 stehenden Dinge. Sijalkúti z. Igi IV 145, 5.

يُنْسَب الى فُلان jemand wird als Schüler des N. N. bezeichnet.

النسبة die prädikative Beziehung (zwischen Subjekt und Prädikat) — wenn im prägnanten Sinne gebraucht. Igi I 154, 11 unt.

يُنْسَب الى القَدَر er verteidigt die Willensfreiheit. Munja 24.

صفة متساوٍ نسبتها الى ;نسب الوجود والعدم Eigenschaft, die sich indifferent (z. erw. متساوية) zum Sein und Nichtsein (ihres Objektes) verhält. Schirazi 233a.

نِسَب متكرّرة فى الجانبَيْن reziproke Beziehungen. Schirazi 243b.

الوجودُ النِسْبىّ ;نسب das Sein, das durch die Kopula ausgedrückt wird und eine Beziehung (des Prädikates zum Subjekte) bedeutet. Lahigi 72a.

الآن السيّال نِسبتهُ الى الزمان ;نسب نِسبةُ النُقْطةِ الجوّالة الى الدائرةِ das Jetzt steht zur Zeit in derselben Proportion wie der sich bewegende Punkt zum Kreise. (Ein bestimmter Moment resp. Punkt wird dabei *nicht* fixiert. Dieses könnte nur durch einen *ruhenden* Punkt stattfinden). Schirazi 269b 3 unt.

نسبة الزاوية الحادّة الى القائمة بالنصف dieser spitze Winkel verhält sich zum rechten wie 1 zu 2. Schirazi 268b 2.

التناسُخ فى النزولِ إنسانًا كان ;نسخ وهو النَّسْخُ أو حيوانًا وهو المسخ او نباتيّا وهو الفسْخُ أو جمادًا وهو الرسْخُ او فى الصعودِ وهو بالعكس die Wanderung der Seele ist entweder ein Herabsteigen von der himmlischen Welt und zwar in einen Menschen, ein Tier (Metempsychose), eine Pflanze oder einen leblosen Körper oder ein Aufsteigen zur himmlischen Welt. (Alle Fälle haben besondere Termini zur Bezeichnung). Schirazi 463b Mitte.

يُسَمُّون انتقالَ النفسِ الإنسانيّةِ ;نسخ الى بدنٍ آخَر إنسانيّ نَسْخًا والى بدنٍ حيوانيّ مَسْخًا والى جسمِ النباتِ فَسْخًا والى جسمِ الجمادِ رَسْخًا. Suhrawardi 477 (Komm.).

ناسُوت menschliche Natur. Isfaraini 71 b.

نشأ; منشأ الإتّصاف به der Grund, weshalb diese Bestimmung dem Dinge als Eigenschaft zukomme. Sijalkúti zu Igi III 51.

نشأ; النشآة من الالهيّة والعَقْليّة والنفسيّة والطبيعيّة die Auferstehungen (Entwicklungsstufen des Seins) nämlich die göttliche, die Stufe des Verstandes (des Geistes), der Seele (des phantasiemäßigen Erkennens) und der physischen Körper (vier Welten). Schirazi 351 a.

نشأ; النشأة الذهنيّة das Auftreten, Bewußtwerden im Geiste. Schirazi 255b.

نصب Gegnerschaft.

نصبا او بسطا vertikal oder horizontal. Harusi 144.

نَاصِريّة mystische Sekte, gegründet von Nasīr ibn Hosrau 1088 †. Ethé pers. Lit. 280.

نُصرة durchschlagender, siegreicher Beweis, Begründung. Masáïl 10, 3 unt.

المنصوريّة extreme Sezessionisten. (Göttlichkeit des Imam).

نصر; قال النصير Tusi lehrt 1273 †. Abhari 83 Gl.

نصر; المذهب المنصور das siegreiche, obsiegende System. Schirazi 287 a 7 unten.

نطق; (المنطق oder) الصمم والمنطقيّة Inkommensurabilität und Kommensurabilität. المنطق ما يكون له كسْرٌ صَحيح من الكسور التسعة والأصمّ الذى يقابلهُ Rationell sind Zahlen die durch eine der neun Arten der Teilung restlos (صحيحًا) teilbar sind. Die irrationale Zahl steht dieser gegenüber. Igi IV 38 (Gl. Fanaris).

نطق; ناطق kommensurabel. Gegensatz اصمّ inkommensurabel. Abhari 15 Gl.

نطق; المَنطِقيّة Kommensurabiltät mathematischer Größen. Gegensatz الصمّيّةُ. Schirazi 145 a 17.

نطق; مَنْطِقيّة أب القُدس die Weisheit des Vaters des Allerheiligsten (Gottes). Suhrawardi 372.

نطق; يتمنطق على المشّائين er wirft den Peripatetikern Mangel an Logik vor. Schirazi 131 b 10 unt.

نطق; الناطق der sprechende (d. h. als solcher funktionierende) Imam (vgl. الصامت) ZDMG Bd. 64 S. 529 ff.

نطق Das Vermögen, vernünftig zu sprechen = rationalitas (differentia specifica hominis).

نظر deduktiver Beweis. Gegens. دليل und استدلال.

النظريّات die sekundären Erkenntnisse. البديهيّات die primären Erkenntnisse.

نظرىّ abgeleitet, spekulativ aus ersten Prinzipien erschlossen — Gegensatz بديهىّ. Muhassal 6.

نظر الى فلان jemanden aufsuchen, besuchen.

نَظَر 1. deduktiver Beweis, vgl. استدلال

induktiver Beweis. 2. فيه نَظَرٌ darin liegt eine Schwierigkeit, die zu beachten ist.

ناظَرَ فلانًا er disputierte mit jemandem.

النَّظّاميّة Anhänger des Nazzám + 845.

نعل stereometrische Dimension. Ausdehnung des festen Körpers.

نعل ;النعليّ der mathematische Körper (نعل fester Boden, Sandale). Schirazi 244b 7.

نفث فى الروع هو فِراسةُ المؤمِن الذى ينظر بنور اللّه Erleuchtung Gottes (Zauberei). Schirazi 214b.

نفث ;النافث القُدُسيّ اى روح القُدُس der heilige Geist, der die Inspiration gibt. Suhrawardi 564.

نفخ الصور الموجِب للموت الطبيعيّ das „Einblasen" (Einflößen) der Wesensformen, das den Tod herbeiführt (da es die Seele zu einer reinen unkörperlichen Form macht, die den Körper nicht mehr beleben kann). Schirazi 490b 1.

نفد ;ما عندكم يَنْفَدُ وما عند الله باقٍ das was euch Menschen nahe liegt (die sublunarische Welt) ist vergänglich, die göttliche Welt aber unvergänglich. Schirazi 302b 11.

نفذ Fortschreiten des Lichtes (Durchdringen durch das diaphane Medium). Wiedemann: Archiv f. d. Gesch. d. Naturw. III 13, 1.

نفع فى البراهين von Nutzen sein für die Beweise. Avicenna Met. I 8.

نفس ;المرادُ بالصفات النَّفْسِيّةِ ما لا يحتاج فى وصفِ الشىء به الى تعقّلِ أمرٍ زائدٍ عليه كالانسانيّة للإنسان unter den wesentlichen Eigenschaften (die das Selbst des Dinges ausmachen) versteht man solche Bestimmungen, die nicht den Begriff eines anderen Dinges erfordern, der zu dem Wesen des ersten hinzuträte, wenn dieses mit der wesentlichen Bestimmung ausgestattet wird. Sie sind also das Wesen des Dinges selbst. Igi IV 63, 2.

نفس ;الصِفَة النفسيّة ما ينتفى الذات با نتفائهِ وما يقع بهِ التماثُل بين المتماثِلَيْن die wesentliche Bestimmung, mit der ein Ding besteht und fällt und auf der die Wesensgleichheit zweier Mitarten beruht. Schirazi 353b Gl.

نفس ;الصفات النفسيّة مُفسَّرةٌ على رأى القاضى بالأحوالِ اللازمةِ التى يمتنع توهُّمُ ارتفاعِها عن الذات wesentliche Eigenschaften sind nach Bakilláni (1012†) die notwendig inhärierenden Modi, die man sich nicht vom Wesen des Dinges entfernt denken kann. Igi IV 65.

نَفْسِيّةُ النفس هى نَفْسُ وجودِهَا das Selbst (die Individualität und Realität) der Seele ist ihre Existenz selbst. Schirazi 299a unt.

نفس ;الوجود الفائِض من الحقّ يسمّى عند بعض المكاشِفين بالنفس الرحمانيّ das aus Gott emanierende Sein wird von einigen Mystikern der göttliche Lebenshauch genannt. Schirazi 473a b.

نفس ;الأَفْراد النفس الأمريّة die Individua einer Wesenheit (der Ausdruck: فى نفسِ الأمْرِ substantiviert). Lahigi 29b unt. المراد من الأَفْرادِ النفس

الامريّةِ ما يكون فردًا لماهيّةٍ مع قطع النظر عن الوجودَيْن (abgesehen sowohl von der logischen als auch der realen Ordnung).

نفس; النفس الأَمْرِىّ Adjektivbildung des Ausdrucks: فى نفس الأمر in dem Dinge selbst, nicht außerhalb desselben gelegen. Fanári z. Igi III 173, 7 unt.

نفس; الصفة النفسيّة كالسواديّة die wesentliche Eigenschaft ist z. B. das Schwarzsein (die Spezies für eine bestimmte Farbe). Lahigi 42b.

نفس; الصفات النّفْسيّة = الذاتيّات die wesentlichen Eigenschaften eines Dinges. Fanári zu Igi I 23, 10 unt.

الصفات النَفْسيّة ليست زائدة على الذوات die Eigenschaften, die mit dem Dinge selbst (نفس الشىء) identisch sind, treten zu den Substanzen nicht von außen hinzu (z. B. die Modi). Fanári z. Igi IV 67, 9 unt.

نَفْسيّة النفس اى كونها بحيث تتصرّف فى البدن das Seelesein bedeutet, daß die Seele in dem Körper wohnt und ihn belebt. Schirazi 461a 6 unt.

النفس جسمانيّةُ الحدوثِ روحانيّةُ البقاء die menschliche Seele ist in ihrem Entstehen körperlich (wie die Formen der Elemente), in ihrem Bestehen geistig (eine charakteristische Lehre Schirazis 457a 8).

نَفَس الرحمٰن der Atem Gottes ist das Dasein der Dinge das aus Gott emaniert. Schirazi 147a 2 unt.

نَفْسيّةُ النفس das eigentliche Wesen der Seele. Schirazi 416a.

نفس الخراطين الحيوانيّة هى اللامِسة die animalische Seele der roten Erdwürmer ist die Tätigkeit des Tastsinnes. Schirazi 423a.

نفس; وجودُ تعالى النَّفْسىّ das Sein Gottes in Gott selbst (Gegens. وجودُهُ الرابطىّ das göttliche Sein in Beziehung zu den Geschöpfen). Schirazi 326a Gl.

نفس; اخصّ صفات النفس هى الصفة النفسيّة die speziellste Eigenschaft, die dem Dinge selbst (direkt) anhaftet, ist die ṣifa nafsija, zum Unterschiede von den Akzidenzien. Man kann sie also mit der spezifischen Differenz vergleichen. Sijalkúti z. Igi IV 3, 8 unt.

نفس; النفس الروحانيّةُ = المادّةُ الكلّيّة die Universalmaterie (nicht zu verwechseln mit der materia prima). Schirazi 145b 9.

نفس; نفس مَلَكيّة engelartige Seele, im Gegensatz zur vegetativen und animalischen im Menschen, also sein Geist. Suhrawardi 500.

نفس; اختلاف الوجود فى العروضِ والنفسيّةِ والدخولِ غير متصوّر es ist eine unvollziehbare Vorstellung, daß sich das Sein wesentlich verschieden verhalte, indem es sowohl als äußeres Akzidens inhärierte als auch das Wesen der Dinge selbst ausmachte als auch einen inneren Teil der Wesenheiten bildete. Das Sein muß sich zu allen Wesenheiten gleichmäßig (nämlich wie ein äußeres Akzidens) verhalten. Ḳuschgi 4b unt.

نفس; القيام بالنفس والقيام بالغير subsistere in se (der Substanz) et in alio (des Akzidens). Lahigi 126a.

للنفس يكون كمالٌ مترقّب ;نفس das sensitive Lebensprinzip erwartet neue Entelechien, um sich zu vervollkommnen. Schirazi 405a.

الصفة النفسيّة لا تُعقَل ; نفس بالقياس الى الغير die Eigenschaft, die in gewissem Sinne mit ihrem Substrate identisch ist (نفس), läßt sich nicht in Beziehung zu einem anderen Dinge (also als Relation, die nie mit dem Subjekte ihrer Inhärenz identisch sein kann; نفس) denken. Fanári z. Igi IV 75, 7 unt.

نَفسيّةُ النفس هى بعينها نَحْوُ وجودِها das innerste Wesen der Seele ist ihre Existenzart. Schirazi 402b unten.

النفع الكلّى ;نفع das bonum commune (dem auch ein malum particulare z. B. der Tod eines Individuums dient). Schirazi 383a.

منتفٍ = متناهٍ ;نفى endlich. Schirazi 216b 17.

مُنافاة السواد للبياض ;نفى die konträre, vernichtende Wirkung, die das Schwarze gegen das Weiße ausübt. Masáïl 80 unt.

ينفى ه ;نفى kontraer einem Dinge gegen überstehen (es negieren, verdrängen). a. Rašīd 76b.

مُنافٍ ;نفى und نافٍ extremer Gegensatz (sowohl konträrer als auch kontradiktorischer) المنافاة.

نافى in kontradiktorischem Gegensatze stehen. Murtada 31b Mitte.

هى من أغمض المسائل الحكميّة ;نقح التى لم تتنقح لأحدٍ من علماء الإسلام الى يومنا هذا die Erkenntnistheorie ist eines der schwierigsten Probleme das bis heute noch keinem Philosophen bis auf den innersten Kern klar geworden ist. Schirazi 190a 1.

لم يتنقّح عندك بَعْدُ أنّه جوهر ;نقح او عرض es steht bei dir noch nicht klar und sicher („abschälen" die Rinde, dann übertr. die Zweifel einer Lehre) fest, ob das Ding Substanz oder Akzidens ist. Schirazi 290b.

تنقيد الأحكام ;نقد Kritik der Urteile (aufmerksame Prüfung).

هذه المناقشة ليست بمضِرّة ;نقش فى اصل المقصود dieser Widerspruch hat keine durchschlagende Kraft betreffs des Prinzipes der Thesis. Fanári z. Igi V 172, 1.

نُوقِش فى man erhob eine Schwierigkeit betreffs einer Thesis. Dictionary 932 unten.

نُقْصان الديمومةِ العدديّة der Mangel (der materiellen Dinge) nicht ewig in demselben Individuum existieren zu können. Schirazi 386b.

الناقصيّة die Eigenschaft, vermindert werden zu können. Avicenna Met. III 5. Anf.

اجزاء متناقصة أو متزايدة ;نقص Teile, von denen die einen kleiner resp. größer sind als die andern. Schirazi 269b 1.

نقض بهذا القول قولَ خصمه mit dieser Lehrer widerspricht er der seines Gegner und widerlegt sie.

نقيض الأعمّ اخصّ من نقيض ;نقض الأخصّ das Kontradiktorium des Universelleren ist partikulärer (von geringerem Umfange) als das des Partikuläreren. Kuschgi 14a unt.

النقيضان Kontratiktoria wie الايجاب والسلب.

تناقض Widerspruch in den Behauptungen.

نقيض kontradiktorisches Gegenteil.

النقيض die entgegengesetzte Weise. احتمال العاديّات للنقيض die nur gewohnheitsmäßig so und so verlaufenden Ereignisse (z. B. der Weg der Sonne) können auch in entgegengesetzter (und überhaupt anderer) Weise verlaufen. Fanári zu Igi I 82, 2 unt. نقض III kontratiktorisch entgegengesetzt sein (ضدّ III konträr entgegengesetzt sein). منقوض بهذا durch dieses widerlegt.

نقض; تناقض kontradiktorische Opposition.

نقط; تَلَاقٍ نُقَطِىٌّ ein Tangieren, das in einem Punkte stattfindet z. B. zwischen Kugel und Ebene. Schirazi 270a 6.

نقع; إن نفذت الرطوبة فى باطن الشىء فهو المنتقع das innerlich Durchnäßte. Schirazi 227a.

نَقْل Tradition im Gegensatz zu نصّ dem hl. Texte.

نقل; القول بالإشتراك النقلى والتجوّز die Prädikation in analogem Sinne, der von einem Falle auf den andern übertragen wird, Metapher. Schirazi 183b Mitte.

نقل; أصحاب النقل Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung. Schirazi 466b 8 unt.

نقل; ثبوتُ النَّقْلِ والتناسخ das Vorhandensein der Seelenwanderung (Synonyma). Schirazi 463 a.

نقل; استحالةُ النقلِ الى الناسوت die Unmöglichkeit (bezüglich präexistierender Seelen) in die Menschlichkeit überführt (d. h. Menschen) zu werden. Schirazi 459b 11.

نقل; أهل النقل Traditionarier. Isfaraini 28b.

نقو; نُقاوةُ حُجّتِهِ der eigentliche Inhalt seines Beweises. Schirazi 114b unten.

أنْكر على فلان هذا er bestritt dem N. N. das Recht auf dieses.

منكّس auf dem Kopfe stehend.

نكس; الحيوانات المنتكسة die Tiere, die den Kopf zur Erde gewandt haben. (In der Seelenwanderung kann die Seele auf deren Stufe degradiert werden.) Suhrawardi 484.

استنكف عن mit Entrüstung etwas von sich abweisen. Isfaraïni 36b.

نم = نسلّم wir geben (etwas) dialektisch zu (ohne seine Wahrheit anzuerkennen. Dato sed non concesso). Schirazi 219a 5.

نِمْرُود بن كَنْعان Nimrod, dem göttliche Verehrung zuteil geworden sein soll. Bagdádi 134a.

نهض; البرهان ينتهض der Beweis kommt in seiner ganzen Kraft zustande. Sijalkúti z. Igi IV 176, 5 unt.

نهى; نهاية الشىء نُقاوةُ وقناوةُ die Grenze des Dinges ist nichts als das reine Ding selbst (ohne jede Beimischung). Schirazi 220b 12.

نهى; عدم نهاية القسمة die Thesis von der unendlichen Teilbarkeit. Schirazi 269a 12 unt.

نهى; مُتَنَهَوِيّةُ المنتهى das esse finem des Endes (auch منتهائيّة). Schirazi 174b unt.

نهى; نَاهِيكَ بِهِ قولُهُ dieses „ersetzt

dir" (نَاءٍ) d. h. beweist dir genügend seine Lehre. Schirazi 301a 11.

نهى: نَاهِيكَ (عن) = نَهاكَ عن es halte dich fern von.

نهى; اصحاب لا تناهى الأَجْزاء للجسم der Verteidiger der unendlichen Geteiltheit der Körper (Nazzám). Schirazi 279a 5.

نهى; المنتهيّة statt) المنتهائيّة (das Endesein كالمُصْطَفِيّة وأما المُصْطَفَوِىّ فقد قيل من الأَغْلاطِ المشهورة كالمرتَضَوِىّ. Igi VI 234 (Gl. 4 unt.).

نَوْبَة الوجود der Kreis (die Stufenordnung) des Seins. Schirazi 262a.

نور; العلم ضربٌ من الوجودِ النورىّ das Wissen ist eine Art des lichtähnlichen Seins (eine Seinsform unkörperlicher Wesen). Schirazi 340a Gl.

نور; اتَّفقت الفُرْس على أن النار طِلَسْم أُرْدِيبِهِشْت وهو نور قاهر فيّاض لها die persischen Philosophen lehren insgesamt: das Feuer ist ein Abbild der (platonischen) Idee: Ardi Bihischt („April"). Diese ist ein mächtiges (unmaterielles) Licht, aus dem das irdische Feuer emaniert. Suhrawardi 427.

نُورَة Farbstoff zum Tätowieren. Das Feuer kann ihn nicht verflüchtigen; Schulbeispiel. Schirazi 225b.

نُوشَادر Amoniak; Schulbeispiel für das sich Verflüchtigen (تصعّد) von Gegenständen im Feuer. Schirazi 225b

نوط, مَنَاط Bedeutung.

نوط; مَنَاط الحكمِ اى عِلّيّتهُ die eigentliche Bedeutung, Intention des Urteils (der Gesetzmäßigkeit) d. h. seine Begründung, seine Ursache. Suhrawardi 127.

نوط; وجود العِلّة مُناط لوجودِ المعلول die Ursache ist der Ausgangspunkt (Moment von dem abhängt) für die Wirkung. Kuschgi 13a.

نوط; هذا منوَّط بذاك dieses hängt ab von jenem, setzt jenes voraus. Schirazi 238b.

تنوّع بفصول durch Vermittelung von Artunterschieden nahm das Ding die Natur einer Art an. Avicenna Met. II 3.

النيروزيّة (النوروزيّة) Rosa (Farbe des Morgenrotes; nau-ruz). Fanári z. Igi V 239, 8 unt.

نَيْزَك; نيازك Lanze (optische Erscheinung an der Sonne). Wiedemann: Archiv f. d. G. d. Naturw. III 8.

نيم; يصير البيضُ نِيم بِرِشْت إذا عددتُ سِتين das Ei wird halb gar wenn ich 60 gezählt habe. Igi V 113 unt.

هذا باطل = هب dieses ist unrichtig. Schirazi 218b Mitte.

هب أن = هبان concediere, daß (وَهَبَ) Schirazi.

هبو; الممكن لم يُخْلَق هَبَاءً وعَبَثًا das Kontingente wird nicht zwecklos (wie der Staub in der Luft) erschaffen. Schirazi 415b.

هبو; الهباء das Dasein, das aus Gott emaniert (und sich wie Staub über alle Dinge verbreitet). Schirazi 147a 2 unt. (Terminus des Arabi 1240*).

هتر; فى حالةِ الإستغراقِ والإستهتارِ

in dem Nirvana (dem Versinken in Gott). Schirazi 146b 13 unt.

كلامهم غير قابل لتضييع ;هجن العُمْرِ بالتهجين وتَعْطِيلِ النفس بالتوهين ihre Thesis bietet keine Veranlassung, die Zeit damit zu verlieren, sie als unhaltbar und verächtlich zu erweisen. Dieses wäre eine zwecklose und gegenstandslose Bemühung der Seele. Schirazi 49 unt.

الدنيا انهدار شخوص ;هدر die Welt ist (in ihrer Vergänglichkeit) Vernichtung von Individuen. Schirazi 302a unt.

هذيّة تلك الصورة ;هذا diese bestimmte Beschaffenheit jener Form. Abhari 60.

هذا, هذه dieser, diese (das Individuelle, Reale bezeichnend im Gegensatz zum Universellen, Ideellen).

هذر Tautologie. Razi 15.

الهُذَيليّة ;هذل Anhänger des Alláf 849 *.

هَرْقَل Heraklit. Schirazi 302a 3.

الهرامسة ;هرمس die Anhänger des Hermes, Mystiker, die die Lehre von der Ideenwelt behaupten. Suhrawardi 557.

هَسْتِى وبُودَن häufige Umschreibung von وجود als Abstraktum (existentia) und Infinitiv (esse).

الهشاشة واللزوجة Brechbarkeit (Brüchigkeit) und Elastizität. فى الهشّ سهولة الإنفراك in der Brüchigkeit liegt die Fähigkeit, leicht zerrieben zu werden. Fanári z. Igi V 187, 2 unt.

هشام بن الحكم الهشاميّة (und = 845 هشام بن سالم الجواليقى) Sekte der Imamija nach den beiden „Hischam“.

هف = هذا خَلَف (خلاف) dies ist ein Widerspruch. Schirazi 218b 22.

كون الشىء واجبًا وممتنعًا ;هفت تهافُتٌ = تناقُضٌ Widerspruch. Schirazi 38, 21.

التهافُت بين كون النفس ;هفت جوهرًا مفارقا وبين كونها متعلّقا بالمادّة der Widerspruch zwischen den beiden Tatsachen, daß ... Ṣádik z. Schirazi 416b.

سَوَالِب الهليّاتِ البسيطة ;هلْ die einfachen Negationen von Tatsachen (Realitäten, bei denen man die Frage des Ob — utrum existant — stellt). Schirazi 90 Mitte (Tatsachenfragen).

الهَليّات المركّبة ;هَلْ die nach Zielen geordneten, zusammengesetzten Dinge. Schirazi 32, 3.

هليّة المركّبة ;هَلْ die Frage der zusammengesetzten Prädikation: ob ein Prädikat einem Subjekte zukomme. هَليّةُ البسيطةِ die Frage der einfachen Prädikation: ob ein Subjekt existiere. Lahigi 4a.

هل البسيطةِ das هل der einfachen Frage (ob ein Subjekt existiert). Lahigi 51a ob.

هل المركّبةِ das هَلْ der zusammengesetzten Frage (ob einem Subjekte eine Eigenschaft zukommt). Lahigi 51a ob.

الهَلُ البسيطةُ ;هل die einfache Frage: ob ein Ding in sich existiert. الهَلُ المركّبةُ die zusammengesetzte Frage: ob ein Ding, das in sich real ist, einem anderen real inhäriert. Schirazi 18, 6. الهليّة die Tatsachenfrage, (die den Fragen nach dem Was und

Weshalb nach aristotelischer Methode vorausgeht).

هلْ ; على سبيل الهليّاتِ الغير البتّيّةِ nach Art der problematischen, unsicheren (البتّة sicherlich) Dinge. Schirazi 58, 4 unt.

هل ; حقيقةُ الوجودِ بَيّنةُ الماثيّةِ والهليّةِ (يعنى الماهيّةِ) das reale Wesen des Seins ist in seiner Wesenheit und seiner Tatsächlichkeit (Realität) evident (in der Antwort auf die Fragen was es ist und ob es existiert). Schirazi 324a Gl.

هل ; الهليّة die Frage. Sijalkúti zu Igi I 44.

هلّ ; الهلالىّ Figur der Mondsichel, Kreisausschnitt. Schirazi 244b 7.

هلج ; إهْليلَجىّ eichelförmige Figur. Schirazi 244b 7.

הֲלָכָה هلكة Gesetzesentscheidung. Methode der Gesetzesauslegung (= مذهب).

همّامة Verläumder, Teufel, Geist der Finsternis, event. هُمَامة Held, Kämpfer. Bagdádi, Fark. 53a 16.

هَمّة عالية ideales Streben.

هِمّة psychische Einwirkung des Menschen (Mystikers) auf die Körperwelt, Wunderkraft. Jacob: Die Bektaschijje S. 50, 12.

همل ; هذا التقسيم لا يخلو عن إهمال diese Einteilung ist unvollständig. Schirazi zu Suhrawardi 285.

همل ; مُهْمَلة بَعْضيّة undeterminiertes, partikuläres Urteil (einige sind so u. so) das Subjekt ist nicht genau bestimmt. Suhrawardi 71.

هُهنا in dieser Welt, die uns umgibt.

هو ; بهوهو (اتّصاف) Prädikation im eigentlichen Sinne. Gegenteil: بالنسبة in der (einer besimmten) Beziehung, Hinsicht — und بالاشتقاق aequivoce. Igi III 5, 3.

هو هو ; اتّصاف الشىء بنقيضه بهو هو — ضدّه اشتقاقًا daß ein Ding mit seinem Kontradiktorium behaftet werde, kann in identischer Prädikation (das Sein ist Nichtsein), oder in abgeleiteter (das Sein ist nichtseiend) erfolgen. Kuschgi 10a Mitte.

هو ; يُحْمَل بهو هو على الجُزْئيّات ein Begriff wird von den Individua im Sinne der Identität ausgesagt. Schirazi 256a 11 unt.

هوهو ; الهويّة عَيْنُ الوجودِ والهُوَهُويّةُ هى الإتّحاد فى الوجودِ die Individualität ist das Dasein und die Identität das Einssein (mit einem anderen) im Dasein. Schirazi 117b Mitte.

هويّة اى ماهيّة شخصيّة لا ماهيّة كلّيّة Individualität. Igi III 43 Mitte.

هُورَخْش وهو اسم الشمس بالفهلويّة طِلَسْم شهرير Hurahsch, der Name der Sonne im Pehlewi, ist das irdische Abbild des Schahrir (Schahríwar) einer platonischen Idee (Name des August). Suhrawardi 357.

هور قلْيا Stadt in der Ideenwelt (Hur = die Sonne). Suhrawardi 538. Sie liegt im Bereiche des höheren Teiles der himmlischen Welt, nicht im Bereiche der Elemente jener Welt, in der die anderen Städte liegen.

هوس ; تهويسات وقعت من طائفةٍ متجادلين (auch الجَدَليّين) فى هذا المقام unnützes Gerede, verworrene Behauptungen, die einige Dialektiker

in diesem Probleme aufstellten. Schirazi 49, 7 unt.

النَّبْتَة يسمّونها هوم وهوم إيزد ;هوم das Keimen nennen die persischen Philosophen hum und göttliches hum. (Sie bezeichnen damit den Geist, der der Spezies der Pflanzen vorsteht, die platonische Idee der Pflanzen). Schirazi 112b unt.

ينطق عن الهوى ;هوى er stellte häretische Ansichten auf. Murtaḍa 9a ob.

الصناعة الهيّئة ;هيأ die Astronomie. Schirazi 309a Mitte.

هيئة Farbe, farbiges Bild. a. Raschíd 48a.

هذه الهياكل ودَيَاجيرُهَا ;هَيْكل diese irdischen Körper (Leiber von Seelen) und ihre Finsternisse (Tempel = Leib). Schirazi 2, 8 unt.

الوجود المنبسط على هياكل ;هَيْكل الماهيّات البسيطة das über die Tempel der einfachen Wesenheiten (der Geister) ausgebreitete Dasein. Schirazi 292a unt.

المهيّمون ;هيم die bis zum Unbewußtsein in Gott versenkten Geister. Schirazi 354a. ملائكة الله المهيّمون المتحيّرة فى عظمة الجلال. Schirazi 383b 12.

هُهُنا = هيهنا hier. Schirazi 217b 6 unt.

هَيُولَى العناصر هى الغايةُ فى الخسّةِ والنقيصةِ die Hyle nimmt die unterste Stufe der Niedrigkeit und des Mangels ein. Schirazi 319a 6.

و — و sowohl als auch.

والّا pleonastische Einleitung des Nachsatzes eines irrealen Bedingungssatzes: ولو لا امتياز المرادِ عن المكروهِ والّا لاستحال أن الخ bestände keine Unterscheidung des Gewollten von dem Verabscheuten, dann ergäbe sich die Unmöglichkeit usw. Razi 35 et sic passim.

مُوبِقة Sünde (die zugrunde richtende).

وتر القائمةِ die Hypotenuse. Schirazi 268b 3.

لو حصل اليقين بقولٍ واحدٍ ;وتر كان حدسًا لا تواتُرًا wenn ein Bericht, der Sicherheit verleiht, sich nur auf einen Zeugen stützt, so ist seine Annahme eine aus Indizien schließende sichere Vermutung (Folgerung), kein Glaube auf Grund einer kontinuierlichen Kette von Gewährsmännern. Suhrawardi 122.

الوتريّة ;وتر die Gleichmäßigkeit, Regel, die eine Vielheit gesetzmäßig (على وتيرةٍ واحدةٍ) zusammenfaßt. Schirazi 44.

التواتر الموجِب للعلم الضَرورى die kontinuierlich überlieferte Nachricht verleiht ein sicheres Wissen. Bagdádi 123a 5.

افتراق النفس عن وِثاقتها ;وثق die Trennung der Seele von ihrer Verbindung mit der Materie (ihrer Fesselung durch den Leib). Schirazi 1 unt.

حُجّة الثّقات ;وثق der Hauptbeweis (d. Bew. des Vertrauens; plur. intensitatis) = المعتمد عليه. Razi 164, 20.

الإيجَابُ ;وجب die positive Aussage. المعدومُ أُخبِر عن هذا الشىء بالايجاب وبالسَلْب ايضا das Nichtsein wird von diesem Dinge (dem logischen Sein) sowohl positiv wie negativ ausgesagt.

وجب; الوَاجِبات العَقْليّة die Pflichten, die der Verstand hat, aus eigenen Kräften Gott zu erkennen, vor jeder Offenbarung. Isfaráïni 52b.

وجب; الايجاب die Konsequenz in einer Deduktion (nicht das Konsequens, der Schlußsatz). Razi 22.

وجب; الوجوب الذاتى يستلزم الألوهيّة das wesenhafte Notwendigsein hat die Göttlichkeit zur Konsequenz. Fanári zu Igi III 135.

وجب; ايجاب etwas zu einer ethischen Pflicht (واجب) machen. Razi 26, 6.

وجب; الواجب هو الحقيقة المُطْلقة Gott ist (nach den Sufis, den pantheistischen Mystikern) die universelle, indeterminierte Wesenheit. Lahigi 78a.

وجب; الواجِبُ هو الذى يجِبُ وجودُهُ إذا التُفِتَ اليه من غير التفاتٍ الى غَيْرِهِ (إذا يكون الذاتُ مَبْدءًا لاستحالةِ انفكاكِ الوجودِ عنه قَطْعًا) im Notwendigen ist das Dasein auf Grund seines eigenen (des Notwendigen) Wesens, ohne Beziehung und Rücksicht auf einen anderen (eine Ursache) ein notwendiges. Eine Trennung beider ist nicht möglich. Kuschgi 20a.

موجِب jemand, der mit Notwendigkeit ein Ding hervorbringt. Ursache, die notwendig wirkt. vgl. فِعل بالعادةِ.

مُوجَب ein Ding, das mit Notwendigkeit in die Erscheinung tritt, sobald seine adäquate Ursache gesetzt ist (notwendige Wirkung).

وجود ظِلّى schattenartiges Sein (Bezeichnung der Gedankendinge im Vergleich mit der realen Welt). Schirazi 72.

الوجود المشخص die individuelle Existenzweise, das Individuum. Avicenna Met. III 3 Ende.

وجد; ما يصادم الوِجْدان die Bewußtseinstatsachen. Schirazi 311a Mitte.

وجد; الوجود الدفعىّ das reale Sein der Außenwelt, in dem die eine Kontrarietät die andere verdrängt, während der Geist beide gleichzeitig denken kann. Schirazi 243b unt.

وجد; اهل الأذواق والمَوَاجِيدِ والراسخون فى عِلم التوحيد scharfsinnige Leute, die sich mit metaphysischen Spekulationen über das Seiende (الموجود) befassen und tiefsinnige Theologen. Schirazi 302a.

وجوديّة التشخّص der Umstand, daß die Individuation etwas Reales ist (nicht etwas rein Logisches). Fanári zu Igi III 93 et passim.

وجد; أجزاء الوجود اعنى الهَيُولَى والصورة die Teile, die durch ihr Zusammentreten das Dasein des Dinges bewirken z. B. Wesenform und erste Materie. Fanári z. Igi IV 42, 12.

وجد; لا يعنى بالوجودِ إلّا الكَوْنَ فى الأعْيان unter Dasein versteht Igi (II 116 Gl.) nur das esse in individuis, die Welt der Einzeldinge.

وجد; يجدون ألَمًا sie empfinden Schmerz (sich bewußt werden einer Empfindung). Isfaráïni 49a.

وجد; الضرورة الوِجْدانيّة die Denknotwendigkeit, die wir als psychisches Phänomen in uns konstatieren (gegenüber der logischen, die in abstrakte Regeln gefaßt wird). Fanári z. Igi V 25, 6 unt.

وجود Sein, Dasein, Existenz im absoluten Sinne (vgl. كَون Sein im relativen Sinne, etwas sein).

وجودٌ أسْمائىٌّ die Existenz der Dinge in den Namen (d. h. den Eigenschaften) Gottes (z. B. dem Wissen und der Macht oder dem Willen Gottes). Schirazi 341a unt.

وجوديّة الموت die Thesis, der Tod sei eine selbständige Realität (keine Privation). Sijalkúti z. Igi IV 74.

الوجود الخاصّ das individuelle Sein, das auch das Wesen des Dinges einbegreift, also alles Wirkliche des Einzeldinges. Avicenna Met. 1. Kap. 5.

وِجْدَانِيّات Tatsachen der inneren Erfahrung wie Hunger und Durst.

وِجْدان Selbstbewußtsein, Selbstbesinnung des Geistes auf sich, Selbstbeobachtung. كما يشهد به الوجدان wie es das Selbstbewußtsein bezeugt.

الوجود العَيْنىّ لا الظِلّىّ das individuelle (reale), nicht das logische („schattenhafte") Sein (das sich wie ein Schatten verhält, der von den Dingen in unseren Geist geworfen wird. Manchmal wird er auch als Einprägung — انطباع — oder Spur اثر, der Fußspur im Sande verglichen, bezeichnet). Fanári z. Igi IV 152, 12 unt.

وجل Furcht, die die gelbe Farbe im Gesichte hervorruft.

وجه; ذكروا وُجُوهًا غير سديدةٍ فى حكمةِ الموتِ sie führten unrichtige Gründe in der Frage an: weshalb muß der Tod eintreten. Schirazi 469b unt.

وجه الشىء هو الشىء بوجهٍ die „Seite" des (eines) Dinges bedeutet das Ding in einer bestimmten Hinsicht. Schirazi 325b Gl. unt.

وجه; جِهات القضايا die Modi der Urteile (das notwendige, mögliche und unmögliche Urteil). Suhrawardi 77.

وجه; يوافق الجهةُ المادّةَ die subjektive Auffassungsweise stimmt mit der materia iudicii (sive necessaria sive contingens sive impossibilis) überein. Kuschgi 14b.

وجه; واتّجه أن يقال es ist angebracht zu behaupten. Kuschgi 22b.

وجه; جهة اتّحاد المباحث die gemeinsame formelle Hinsicht der Untersuchungen (obiectum formale). Lahigi 5b Gl.

يتوجّه علينا هذا الإلزام diese Konsequenz richtet sich gegen uns, ist beweiskräftig gegen uns.

وجه; الإطلاقُ عَدَمُ التوجيهِ والتقابُل بينهما تقابُل العدمِ والمَلَكةِ die Auffassung im absoluten Sinne ist die Negation (Privation) einer bestimmten Hinsicht (وجه), in der man eine Äußerung versteht. Die Opposition zwischen beiden ist die von privatio und habitus. Schirazi 90, 5.

وجه; الوُجْهة الكُبْرى Gott (als Ziel des Gottesbeweises). Schirazi 324, b 10.

وجه; جِهة الحدوث der Vorgang des Entstehens. جِهة = Ding, Beziehung, Realität, Vorgang, Rücksicht.

وجه; جهة Ziel einer Bewegung, durch das naturgemäß deren Richtung bestimmt wird. Rāzī: Muḥ. 99.

وجه; قانون التوجيه das Gesetz des logisch-richtigen Verlaufes einer Argumentation und des formellen Determinierens einer Aussage. Fanári zu Igi III 195, 15. unt.

وجه; تَوْجيهُ اعتباريّةِ الوحدة die richtige Auffassung (nach der entsprechenden formellen Hinsicht) von der rein logischen Natur der Einheit. Lahigi 124b unt.

وجه; فالأَوْجه أن يقال das Angebrachteste ist daher, zu behaupten. Igi VII 21.

وجه; جِهة الإشتراك der eigentliche Grund und Inhalt der Universalität (nämlich die ratio universalis; المعنى die gemeinsame unkörperliche Realität). Schirazi 215b.

وجه; الموجَّهات die mit einer besonderen Beziehung, einer formellen Hinsicht, جِهَة gekennzeichneten Urteile. Kuschgi 55b.

وجه formelle Hinsicht, unter der ein Ding aufgefaßt wird oder steht.

وجه; لو أُريد هذا لَاتّجه الكلام wenn er dieses hätte sagen wollen (Igi II 205 Gl.), dann wäre die Diskussion logisch konsequent verlaufen.

وجه; جِهَة Orientierungspunkt, von dem aus eine bestimmte Richtung gemessen wird. Murtaḍa 27b.

توجُّه إلزام عليه der Umstand, daß ein Einwand durchschlagende Kraft besitzt gegen einen Philosophen. Bagdâdi 73b.

وجّهْناه الى غيرِ ما وجّهوه اليه وحملناه على غيرِ ما حملوه wir haben dieses anders interpretiert als jene, ihm eine andere Bedeutung gegeben als jene. Schirazi 467a unt.

مُوجِّهات العقول das wozu der Verstand aus natürlichen Kräften gelangt. Bagdâdi 66b.

الموحِّدة die Verteidiger der Einheit Gottes, Leugner der selbständigen Realität der göttlichen Eigenschaften, die Mutaziliten.

وحد; الوحدة الاتّصاليّة unitas continua. الوحدة الاجتماعيّة unitas contigua (durch Aufhäufung entstanden). Igi IV 42.

تَوَحّد بالقدم Gott besitzt die Ewigkeit in einer einzigartigen Weise, in der ihm keiner gleichsteht. Fanári zu Igi I 14.

واحدىّ Mutazilite, der die Einheit Gottes (التوحيد daher auch مُوحِّد) verteidigt.

وحد; على حِدَةٍ besonders (jedes für sich genommen). Igi II 123, 10.

وحد; المماثلة وحدةٌ فى النَوع, المجانسة فى الجِنْسِ, المشابَهةُ فى الكَيْف المساواةُ فى الكم, المشاكلةُ فى الشكل الموازاة والمحاذاة فى الوضع, المطابقة فى الأطراف المناسَبة فى النسبة Termini der Übereinstimmung in 1. Art, 2. Genus, 3. Qualität, (Ähnlichkeit), 4. Quantität, 5. Gestalt, 6. Lage, 7. Grenzlinien, 8. Abstammung (Beziehung). Igi IV 48.

واحد = مُطَّرِد für alle verschiedenen Fälle gleichmäßig, einheitlich.

الواحدُ بالالتمام das quantitative, das eine unitas contigua bildet, deren Teile sich berühren (Gegensätze: unitas discontinua, discreta المنفصل, und continua المتّصل). Avicenna Met. III 2.

وحد; احديّة und وحدانيّة, وحديّة Einheit und Einzigkeit Gottes, pantheistisch aufzufassen (außer Gott existiert nichts im eigentlichem Sinne).

وحش; التوحّش هى ضيق الصدر Beklommenheit Geg. النشاط Frohsinn. Schirazi 241a 1.

يُؤدّى إلى = يُفضى الى أن es führt zu der Konsequenz, daß ....

مُؤدّى Bedeutung. Dictionary S. 4 Z. 4.

ورث: ذلك ممّا يُورِث الاحتمال daraus ergibt sich die Möglichkeit (daß). Igi I 142, 8.

ورد على stichhaltig sein gegen ... (Beweis).

ورد; لا يَرِد ما يُورِده (بلا ورود لِمَا اورده) was er einwendet (اورد) ist nicht stichhaltig (ورد). Fanári z. Igi IV 3, 3 unten.

ورد; وريد ج أَوْرِدَة Adern, die zwischen den Nerven und den pneumata des Gehirns vermitteln: من الأعْصاب الى الأوردةِ ومنها الى الأرْواح الدماغيّة ومنها الى الارواح النفسانيّة. Schirazi 372a unt.

ورد عليه er widersprach ihm.

ورد; توارُد الأمثال das sich Ablösen ähnlicher Dinge an einem und demselben Orte, sodaß die Sinnestäuschung eines einzigen kontinuierlich existierenden Dinges entsteht. Igi I 140, 8.

ورد; يمتنع توارُد التامّتَين من جنس واحد es ist unmöglich, daß zwei vollkommene Ursachen derselben Kategorie (z. B. zwei vollkommene Wirkursachen) gleichzeitig und sich parallel stehend auf eine Wirkung einwirken. Sijalkuti zu Igi III 79, 11 unt.

ورد; فلا ورود ... dann besitzt der Einwand keine Kraft; يَرِد عليه es wird gegen dieses mit Grund vorgebracht, daß ...

ورد; التوارُد على البدل das gleichzeitige Eintreten zweier Dinge z. B. zweier Ursachen, sodaß die eine die andere ersetzen kann. Igi III 63.

ورد; مَورِد القِسْمة das Subjekt der Einteilung (Substrat derselben). Lahigi 18a Mitte.

ورد على inhärieren, الوحدة والكثرة الواردتان على محلّ واحدٍ مبطل كلّ منهما لآخَر wenn Einheit und Vielheit einem einzigen Substrate inhärieren, vernichtet die eine die andere (da sie sich wie Kontraria verhalten). Sijalkúti z. Igi IV 34, 9.

ورد; امتناعُ توارُدِ العِلّتَيْن المستقلّتَيْن على مُعْلولٍ واحِدٍ die Unmöglichkeit, daß zwei selbständige Ursachen gleichzeitig eine einzige Wirkung erzeugen. Schirazi 463a 17.

ورد; الوريد العرق النابت من الكبد الغير المتحرّك diese Ader bewegt sich nicht mit den Bewegungen des Herzens. Igi VII 71.

ورك النهار Mittag. (Schenkel des Tages!) Graf: Sprachgebrauch der christl.-arab. Literatur S. 119.

ورّى تورية Vermeidung einer Sache (sie hinter sich bringen).

وزر Vergehen, Schuld.

وزع; على سبيل التوزيع stückweise zerstreut. Schirazi 245b 10 unt.

وزن; الموازنة Ausgleich der Gerechtigkeit (Wesen der Strafe). Murtada 43a ob.

وزن; المُوَازَنَة die Lehre des abu

Háschim 933* von der gleichmäßig abwägenden Vergeltung, nach der z. B. 10 Einheiten Strafe sich gegen 10 Einheiten Verdientes aufheben. Razi 173, 1.

وزن; علم الميزان Logik. Schirazi 316a unt.

وزن; الميزانيّون die Logiker. Schirazi 396b unt.

وزن; الميزان die Logik (wohl generische Bezeichnung; viell. eine spezielle Schrift. ميزان الأفكار = Logik). Schirazi 267b.

وزن; وزان عاقليّته لذاته على هذا الوزان sein (Gottes) Denkendsein, das auf seinem Wesen beruht, verhält sich in dieser Weise, (daß es seinem Dasein proportional ist). Schirazi 340a.

وزن; فنّ البرهان من الميزان die Abhandlung über den demonstrativen Beweis, ein Teil der Logik. Schirazi 306b 8.

وسط; التوسّط als terminus medius des Syllogismus — الحدّ الأوسط — funktionieren, etwas als term. medius verwenden. Suhrawardi 130.

وسع; بطريق التوسّع لكونه مثلها in der Weise, daß man diesen Begriff über seinen eigentlichen Umfang hinaus ausdehnt, weil er dem anderen Gegenstande ähnlich sieht. (Dieser wird per reductionem in jenen Begriff hineingezogen.) Igi III 146 Mitte.

وسع; الوجود من باب التوسّع أو الإشتراك das Sein gehört in die nicht univoce, sondern analogice (metaphorisch und verhältnismäßig) prädizierten Dinge. Schirazi 12 Mitte.

وسط; الذاتيّ لا يحتاج الى وَسَطٍ das Wesentliche erfordert, um erkannt zu werden keinen Mittelbegriff. Schirazi 283b 13.

وسل; وسائِل لِانكشاف حقيقة ذلك الشيء die Mittel der Erforschung jenes Dinges. Schirazi 266b.

وسم ب betiteln mit.

المُوَسْوِسيّة spöttisch für المُوسَوِيّة Sekte der Imamiten.

وسوس; موسوَس = مجنون. Schirazi 396a 5.

وصف; الاوصاف الخمسة quinque voces Porphyrii. Die logischen Kategorien. Schirazi 250a unt.

وصف; من وصفه فقد قرّنهُ وثنّاه وجزّاه wer Gott eine Eigenschaft beilegt, der verbindet mit ihm ein fremdes Ding, läßt eine Zweiheit und Teilung in ihm entstehn. Schirazi 335b unt.

وصف اللفظ Bedeutung des Wortes. Murtaḍa 30b 1 unt.

وصف; الصفتيّة اى الأشعريّة die Sifatija sind die Anhänger Ascharis. Suhrawardi 392.

وصف; الموصوفيّة das Inhärenzverhältnis des Trägers der Eigenschaft zur inhärierenden zur Eigenschaft.

الصفة الذاتيّة die wesentliche Eigenschaft d. h. die differentia specifica.

وصل; الاتّصالان اى الاتّصال العرضى والانفصال die beiden Arten der „Kontinuität" nämlich die akzidentelle Kontinuität und die Kontiguität (wörtl. Diskontinuität). Igi V 119 Gl.

وصل; المتّصليّة = الممتدّيّة die Kontinuität. Schirazi 265a 11 unt.

الوَاصِلِيّه Anhänger des Wasil 748*

وصل; الوِصال die Vereinigung mit Gott.

وصل; المتّصلة der gewöhnliche Bedingungssatz (z. erg. القضيّة الشَّرْطيّة) Gegens. المنفصلة der disjunktive Bedingungssatz. Suhrawardi 69.

وصل; وَاصِلُ الإِشْكال هوأنّه der eigentliche Inhalt der Schwierigkeit lautet: (= حَاصِل الاشكال). Schirazi 427b 1 unten.

وصم; الذى لا يعتريه وصمةُ رَيْبٍ ولا تُهْمَةُ عَيْبٍ unzweifelhaft sicher. Schirazi 279b.

وصيّة Empfehlung.

وضع; الاعتراضُ سَاقِط لأنّ مَوْضعَهُ ما إذا كان المَقْسَم طبيعةٌ كُلّيّة die Objektion ist hinfällig; denn ihr eigentliches Gebiet, auf dem sie einschlägt, ist dasjenige, was vorhanden ist, wenn das Substrat der Einteilung (subiectum divisionis) eine universelle Natur ist. Schirazi 324a 2.

وضع الكُتُب er schrieb die bekannten Bücher.

وضع; الموضوع هو المحلّ المتقوّم بدون الحالّ das reale Substrat besteht ohne sein Inhärens. Kuschgi 8a 3.

وضع Affirmation. الاستثناء الوَضْعِيّ der konditionale Schluß positiven Inhaltes (Gegens. رَفْعِيّ negativ). Suhrawardi 65.

وضع; يُوضَع للطبيعيّ آخِذا من الفلسفة الاولى أنّ es wird als eine Voraussetzung für die Betrachtung des Naturwissenschaftlers aufgestellt, die er der Metaphysik entnimmt, daß . . . Schirazi 307a.

وضع; الموضوع عند الحكماء المحلّ المستغنى عمّا يحلّ فيه das eventuell selbständig existierende Substrat. Igi IV 90, 6.

وضع; المواضعة das im gegenseitigen Verkehre sich vollziehende Festsetzen der Worte für bestimmte Bedeutungen (θέσις als Entstehung der Sprache). Murtaḍa 30b 4.

وضع irgend eine Thesis z. B. نفى التضادّ die Leugnung der Kontrarietät zwischen zwei Dingen. Schirazi 218a 3.

وَضْعُ ما ليس بعلّةٍ علّةً causa pro non-causa (Form des Fehlschlusses). Suhrawardi 143.

الوضع = الهيئة die Lage (als Akzidens) τὸ κεῖσθαι. Razi 58, 9.

وطأ, تأمَن النفسُ عن التواطُؤ (اى تواطوء الغلط على الشيء) die Seele ist sicher vor Irrtum. Suhrawardi 122.

وطأ; حمل التواطُؤ praedicatio univoca.

المعانى المتواطئة die univoce prädizierten Begriffe. Ṭūsī zu Rāzī 110 ad 1.

وَطِئَ; المتواطِئَةُ من الماهيات دون المشكّكة die univoce (im eigentlichen Sinne) wesensgleichen Wesenheiten, nicht die nur gleichbenannten, aber wesensverschiedenen. Schirazi 114b 7 unten.

وعب; على طريق اللزوم المستوعِب للازمة nach Art einer notwendigen Konsequenz, die die notwendige Folgerung (das Konsequens) in sich einschließt. Schirazi 254b 3 unt.

وعب; على سبيل الإستيعاب والكُلّيّة im allgemeinen. Lahigi 144b.

أَوْعَدَهُ بِ er fügte ihm Dinge hinzu. Avicenna Psychol. III 4.

وعى; وِعاء الدهر das Gebiet des aevum (die Geisterwelt, die außerhalb der Zeit steht, da sie keine räumliche Bewegung besitzt). Schirazi 112a 1.

وعى; أَوْعِيَة الغذاء die inneren Gewebe der Nahrung. Schirazi 426b Mitte.

وعى; بعض أَوْعِيَةِ الوجود einige Gefäße des Seins, einige Dinge die das Sein durch Emanation empfangen haben. Schirazi 29 Mitte.

وغل; هذا أَوْغل نزولا فى الباطل dies ist noch unrichtiger. Schirazi 266b 2 unten.

وفق; الاوفاق Zahlentabellen. Die Harmonien der Zahlen in bestimmten geometrischen Figuren (Kabbalistik). Harusi 143 et passim.

وفق; اتّفق له (لأَحدٍ) er steht ihm (einem) gleich (بالتقدُّم an Vorrang). Murtada 45.

التوفيق die göttliche Gnade des Beistandes, durch die der Mensch gute Handlungen verrichtet. Cod. Berlin. Glas. 3 fol. 92a Glosse.

توفّقوا فى = اتّفقوا فى sie stimmten überein in. Murtada. 7b.

وفى; ولاية = موافاة Freundschaft mit Gott — Heiligkeit.

وفى; قوّة واحدةٌ لا تكون وافيةً بادراك العلوم والطعوم ein und dieselbe Fähigkeit kann nicht das Erkennen der Wissenschaften und Geschmacksarten vollziehen. Schirazi 421b 7.

وفى; هذا غير وافٍ بحلّ الإشكال dies genügt nicht zur Lösung der Schwierigkeit. Schirazi 247a.

وفى; تَوْفية العدل der Ausgleich der Gerechtigkeit, (das Prinzip der göttlichen Weltleitung). Schirazi 294a.

وفى; ما يفى بدَفْع هذا الشكّ was ausreicht, um diesen Zweifel zu beseitigen. Schirazi 286a.

وفى; يفى مزاجه بالمجاهدات seine körperliche Mischung ist geeignet (ausreichend), um die mystisch-sittlichen Kämpfe (der Seelenreinigung) zu führen. Sijalkûti zu Igi I 96.

وفى; استيفاء الأَقسام الثلاثة die drei Teile (einer Einteilung) für vollständig halten. Igi I 103, 8.

تَوَافى شيئان zwei Dinge ereignen sich, in irgendwelcher Beziehung zu einander stehend, gleichzeitig oder nacheinander (sie treten in etwas, ins Dasein ein). Avicenna Met. I 1 Ende.

وقت; الوقت die Zeit, wenn der Mystiker in das Nirwana eingeht und Göttlichkeit annimmt. Frank: Scheich Adi S. 124 bes. Anm. 1.

وقد; مَن كان له قلب متوقّد wer ein „warmes" d. h. aufrichtiges Herz besitzt. Schirazi 295a unt.

وقع; الواقعىّ = الوقوعىّ das Reale (gegenüber dem Logischen). Schirazi 263b.

وقف; توقّف sich der Abstimmung enthalten.

وقف; الدور المفسَّر بتوقُّف الشىء على ما يتوقّف عليه derjenige circulus vitiosus, der besagt: Ein Ding (a) ist von einem anderen (b) abhängig, das seinerseits wieder jenes Ding (a) voraussetzt. Kuschgi 61b.

وقف; قولُ مَن أَوْجَبَ الوَقْفَ على قوله die Lehre desjenigen, der behauptet:

Man muß (um theologischen Schwierigkeiten und Widersprüchen zu entgehen) sich mit dem einfachen Ausspruche Gottes im Koran zufrieden geben, ohne über denselben weiter nachzugrübeln. Razi 114, 3.

وقف; اللا تناهى اللّا يَقِفِىّ das Unendliche (in der fortschreitenden Teilung), das nie stille steht, einhält, zu keinem Ende gelangt (also die potentiell unendliche Teilung). Abhari 21.

وقف; الموقوف على ما لا يتناهى مُمْتَنِعُ الوقوع infinitum non transitur. Was unendliche Bedingungen voraussetzt, kann nicht eintreten. Schirazi 43, 10 unten.

وقف; التسلسل عَدَديًا كان او لا يَقِفِيًّا مترتّبا او متكافئا die unendliche Kette von Individuen, sei es nun eine in Zahlen bestehende, positive Unendlichkeit, oder eine privative, die nur deshalb unendlich ist, weil sie keine bestimmte Grenze hat, eine systematisch geordnete oder eine solche, deren Teile sich gleichstehen, indem sie keine Unterordnung aufweisen. Schirazi 24, 8.

وقف; مال إلى التوقّف بسبب تعارُض الأدِلّة er enthielt sich eines Urteils, weil die Beweise für und wider gleichwertig waren. Schirazi 268.

وقف; التوقّف هو الأمر المصحِّح للفاء das Bedingtsein und Abhängigsein ist etwas, das den Ausdruck „und dann“ (tritt die Konsequenz ein = „und deshalb“) ermöglicht. Suhrawardi 51 Gl.

وقف; التوقُّف das sich Enthalten eines bestimmten Urteils (da die Frage nicht entschieden werden kann). Igi V 12, 14.

وقوف على achtgeben auf, betrachten.

الموقّف das Objekt der Untersuchung, bei dem die Untersuchung innehält, um näher auf dasselbe einzugehen. Muhassal 6.

توقيف = وَضْع willkürliche Fixierung des Wortsinnes, Setzung θέσις als Entstehung der Sprache.

توقّف لِ sich ausschließlich richten auf, abgeben mit.

وَاقِفيّة Skeptiker Gazáli, Tahafut 5 Schreiner, Kalâm 10 A. 3 ZDMG Bd. 42 S. 615.

وقف; مذهب الوقوف Skepsis (ignoramus et ignorabimus — Verzicht auf Lösung von Schwierigkeiten).

وقف; الواقفيّة die Anhänger der Lehre, die sprachlich allgemein klingenden Ausdrücke des Koran seien nicht absolut und distributiv zu nehmen, sondern bezeichnen nur eine große Anzahl.

وقف; توقيف Entstehung der Sprache durch Bedeutungsausscheidung, so daß die Worte auf ihren bestimmten Bedeutungen sich im Verkehre festlegen, während sie vordem unbestimmt viele hatten. Murtada 30 b 3 unten.

وقف; فلا خلاصَ الّا بالتأويل أو التوقّف nur durch Umdeutung (des Koranverses) oder Verzicht auf jede Deutung kann man sich aus dieser Schwierigkeit befreien. Razi 161 Gl.

وقف; توقّف جالينوس فى الكلّ Galenus sprach sich über keines dieser Probleme (das Leben nach dem Tode) aus. Er hielt mit seinem Urteile zurück. Razi 163, 7.

التوقّف im Erkennen zu ersten, voraussetzungslosen Erkenntnissen gelangen, bei denen die Analyse stehen bleiben muß. Razi 23.

الوَاقِفيّة Sekte der عجارد — Sezessionisten.

التوقّف das skeptische Sistieren der Erkenntnis (Gorgias; ignoramus et ignorabimus). Igi I 186, 8.

التوقّف die Voraussetzung. Fanári zu Igi I 40, 6 unt.

الوقوف فيهم daß betreffs ihrer keine Entscheidung getroffen wird. ibn Ḥazm IV 73, 1.

توقّف على besteht in; beruht ausschließlich auf . . .

وقف; توقيف letztwillige Verfügung des Propheten oder Bestimmung der Imáme.

وقى; جواز التّقيّة die Erlaubnis, nicht in den hl. Krieg zu ziehen („sich zu schützen"), Grundsatz der Imamíja. Razi 181.

وقى; تَقِيّة Verheimlichung der politisch-religiösen Ansicht aus Vorsicht vor den Herrschenden = الكتمان.

وَلِأَنّه ein weiterer Grund ist der, daß . . .

ولد; تولّد durch generatio aequivoca erzeugt werden, توالد geschlechtlich erzeugt werden. i. H. V 140.

ولد; المواليد المعدنيّة والنباتيّة die entstandenen Metalle und Pflanzen. (Die unbelebten Dinge werden in dem Schoße der Erde geboren.) Schirazi 137b 11.

ولد; المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان die drei (aus den Elementen) erzeugten Dinge: Metalle (Komposita von Elementen), Pflanzen und Tiere. Suhrawardi 416.

ولد; الأفعال المتولّدة die äußeren Handlungen im Gegens. zu den inneren Handlungen der Willenstätigkeit.

التولّد die notwendige Konsequenz, mit der äußere Vorgänge physisch gesetzmäßig aus Handlungen folgen. Razi: Muḥ. 29, 1.

توليد Hervorbringen durch die zweiten Ursachen. Masáïl 54, 5.

توليد indirekte Beeinflussung durch die Konsequenzen meiner Handlung, Gegens. مباشرة direktes Wirken.

توليدًا mittelbar, (durch Vermittelung).

ولد; المواليد die aus Elementen zusammengesetzten Körper, die Komposita. Schirazi 317b.

ولى; تَوَلّيناهُ وبرأنا من أطفاله wir haben mit ihm (allein) freundschaftliche Beziehungen angeknüpft, aber halten uns gesellschaftlich fern von seinen Kindern (wegen Häresie).

ولى; الوِلاية die Anhänglichkeit an den Imám. (Gegens. البراءة die Lossagung von dessen Feinden.)

ولى; طول إمامته وعرض مولويّته die Länge seines Imamates und die Breite (Ausdehnung) seines Rufes als Meister der Philosophie. Schirazi 222a 11 unt.

ولى; تَوَالٍ ein Aufeinanderfolgen von Gegenständen in ganz kurzen Abständen (kinematographisch). Muḥaṣṣal 11.

ولى; الأَوْلياء والعُرَفاء die Mystiker. Schirazi 266b 8.

ولى; تولّى الصحابة die Lehre, die Gefährten des Propheten seien Freunde

Gottes und dürfen nicht getadelt werden (vermittelnd zwischen extremen Schiiten und Sunniten).

متوالى الوجود ;ولى zeitlich kontinuierliches Sein besitzend (Gegens. zu der Momentaneität des Seins). Masâïl 59.

تولّى Freund Gottes werden nach begangener und bereuter Sünde.

موالاة العَشَرَة ;ولى die Freundschaft Gottes (Heiligkeit) der zehn Männer: 1. الخُلَفا الاربعة 2. طلحة 3. زُبير 4. سعيد بن 5. سعد بن أبى وقّاص 6. زيد بن عمرو بن ثقيل 7. عبد الرحمان ابوعبيدة بن الجراح alle Gefährten des Propheten.

إيماضات الفلاسفة أى ;ومض إشاراتهم Glosse, ihre Erklärung. Abhari 2a 3.

هَبْ أنّا حملنا ;وهب conzediere mir, daß wir prädizieren. Schirazi 224a unt.

مَن له استيهالُ مخاطبةٍ ;وهل علميّةٍ يعلم يقينا بالفِكرِ والحدسِ أن wer Auffassungsfähigkeit für philosoph. Unterhaltungen besitzt. Schirazi 272b 10 unt.

وهم 1. innere Anschauung, identisch mit حسّ باطن. 2. aestimativa unterschieden von حسّ مشترك خيال متخيّلة حافظة.

مُتَّهِم (وهم) dem Irrtum unterworfen, in unsicheren Vermutungen urteilend. Razi 22, 1.

وَهْم وإزاحة eine Einbildung (Objektion gegen einen Beweis) und ihre Beseitigung (Lösung). Schirazi 284a.

الوهم هو الاعتقادُ المرجوحُ ;وهم die unwahrscheinlichere Vermutung (Meinung) الظنّ هو الاعتقاد الراجح die wahrscheinlichere Meinung. Schirazi 214a.

كلّ وَهْمىٍّ يخالف العقل كالخوف ;وهم من الميّت jede (trügerische) Einbildung widerspricht der Vernunft z. B. die Furcht vor einem Toten. Suhrawardi 124.

توهّم verwirren.

الوهم die unwahrscheinlichere von zwei Ansichten. Razi 4.

شُبْهة لا يخفى وهنُهَا وسخافتها ;وهن ein dummer Einwand. Schirazi 269b 5.

يخلو = يخ er ist frei (von عنه) Schirazi passim.

صاحب الأيْدِ (sic) والنورِ أى ;يد النِعَم الظاهرةِ والباطنةِ لأنّ الأيدى جمعُ اليَدِ وهو النِعْمةُ وانّما حُذِف الياء (الأيْد) لأنّه لُغةٌ لبعض العَرَب يحذفون الياءَ من الأصْل مع (ابقاء) الالف واللام فيقولون فى المهتدى المهتد. Suhrawardi 16.

بِيَدِ أنّهم يقولون ;يد indem (dadurch daß, deshalb weil) sie sagen . . . . Kuschgi 11b 6.

يرسول = يا رَسُولَ الله.

يَزِيديّة Sekte der باضيّة — Sezessionisten.

اليزيعيّة Anhänger des ibn Jazī: Ǵafar ist als göttlicher Imām. Isfaráïni 57b.

مُوسِر (مُيَسَّر) reich متوسّط mittelmäßig begütert, فقير arm.)

يُوشَع Josua.

اليَعْقوبيّه Sekte der Zaiditen (Lehre vom Imam) Anhänger der Jakúb.

يق = يقال Schirazi passim.

يق فع لا يخ إما ان = يُقال فحينئذ لا يخلو إما أن الخ.

يقينا mit Sicherheit (erkennen wir نعلم يقينا).

يقينيّات absolut sicher stehende Dinge, evidente, unzweifelhaft wahre Sätze und Tatsachen.

يقن; 1. علم اليقين die abstrakte Erkenntnis der Gewißheit (Gottes). 2. عين اليقين die Quelle und das konkrete Individuum der Gewißheit Gottes. 3. حقّ اليقين die innere Wahrheit, Erkenntnis Gottes, höchste Stufe. Goldziher: Vorlesungen 170.

يقن; أحدهما متيقّنُ الجوهريّة والآخَرُ مشكوك فيه الجوهريّةُ bei dem einen ist die substanzielle Natur unzweifelhaft, bei dem anderen ist sie zweifelhaft. Schirazi 290b 9.

تيقّن konstatieren.

يوداسف = بوداسف Buddhisatwa = Buddha als Josaphat zum katholischen Heiligen geworden.

اليُونُسيّة (يُونس القُمّى) Sekte der Imamija.

ANHANG II.

Die philosophischen Termini der arabischen Spezialllexika.

Die philosophischen Termini, wie sie nach dem Ermessen und dem Sprachgefühle eines jeden Schriftstellers verwandt wurden, sind mit den Verzeichnissen solcher Termini zu vergleichen, die arabisch sprechende Philosophen als Maßstab aufgestellt haben. Von diesen Normen wich die Praxis vielfach ab. Als terminologische Lexika haben nun aber nicht nur die als solche betitelten Werke zu gelten, sondern auch einige Kompendia, die eingehende Diskussionen vermeiden und sichtlich den Zweck verfolgen, den Leser in die Terminologie des betreffenden Faches (dadurch freilich zugleich auch in seine Gedankenwelt) einzuführen.

Vor nunmehr zwanzig Jahren äußerte der hochverdiente J. Forget in dem Vorworte zu seiner Ausgabe der „Thesen und Erklärungen" Avicennas (ibn Sīnā. Le livre des théorèmes et des avertissements 1e Partie—texte arabe; Leyde 1892, S. IX):

Je réserve pour mon second volume l'errata . . . J'y joindrai l'indication d'un certain nombre de mots arabes, de formes ou de significations qui se rencontrent ici et qu'on chercherait vainement dans tous les dictionnaires. Je me demande même, étant donnée l'insuffisance[1]) de nos recueils lexicographiques en matière de philosophie. s'il ne serait pas opportun de dresser un index alphabétique des nombreux termes techniques expliqués dans ces pages. Le kitābu-lischārāt deviendrait ainsi une sorte de vocabulaire scientifique dans le genre du kitābu tta'rifāt d'al Gurgáni". Der hier ausgesprochene Gedanke, die Terminologie der „Thesen" als Einheit für sich gesondert zu be-

[1]) Diese Unzulänglichkeit der vorhandenen Lexika versuchte Dieterici (nach Schmölders) bereits 1865 (Die Propaedeutik der Araber; Berlin S. 169—183) und 1868 (Die Logik und Psychologie der Araber; Leipzig S. 174—196) und letzthin Miguel Asin (Bosquejo de un Diccionario tecnico de filosofia y teologia musulmanas; Zaragoza 1903, 41 pp. in: Revista de Aragón, später Cultura Española) zu ergänzen und zu beheben.

trachten hat seine große Berechtigung. Sind doch die Thesen das Werk Avicennas in seinem gereifteren Alter! Sie enthalten also den Abschluß seines philosophischen Denkens und wurden das Handbuch der späteren Philosophen. Aus diesem Buche ist demnach die Terminologie der späteren Zeit entlehnt. Es bildet einen Markstein in der Entwicklung, der die unreifen philosophischen Versuche der spekulativen Theologen und ihre schwankende Terminologie von der der späteren, reiferen Zeit trennt. Den Gedanken Forgets folgend möchte ich die Terminologie der „Thesen" als besondere „Einheit" für sich zusammenstellen, um mit ihnen dieses Lexikon abzuschließen. Einige Ausdrücke der „Erlösung der Seele" (nagāt; ed. Roma 1593) und einiges andere wurden hinzugefügt. Daß die Definitionen Gurganis und Arabis (ed. Flügel 1845) als ein Teil dieser „Einheit" betrachtet wurden (als Vergleichsobjekte und Ergänzungen zu Avicenna) entspricht ebenfalls den oben zitierten Worten Forgets. An sie schließen sich naturgemäß die Termini des Ḳáschi[1]) 1330* (Brockelmann II 204) an, die Sprenger unter dem Titel: ʿAbdurrazzaḳs Dictionary of the technical terms of the Sufies 1845 in Calcutta veröffentlichte.

Sein Dictionary of technical terms (Calcutta 1854) ist so reich an Nachrichten über die spätere Philosophie im Islam, daß eine gesonderte Bearbeitung sich lohnen wird. Ḫwárizmi ca. 990 (ed. G. van Vloten: Liber Mafātīḥ al-olūm; Leiden, Brill 1895) ist insofern sehr interessant, als er die philosophische Terminologie wiedergibt, wie sie kurz vor Avicenna gebräuchlich war. Ohne selbständigen Wert ist Naġafi (Ali Akbar ibn Mehmúd), ein moderner Schriftsteller. Sein Lexikon: „Die terminologischen Verschiedenheiten" (alfurúk alisṭilāḥîja; Kairo 1312 = 1894) besteht aus Auszügen aus älteren Schriftstellern. Sein Interesse erstreckt sich, wie auch seine drei anderen, in der Einleitung genannten Werke zeigen, mehr auf die Grammatik und Logik als auf die eigentliche Philosophie. Das Werk Friedländers: Der Sprachgebrauch des Maimonides (Frankfurt 1902) weist den Einfluß der arabischen philosophischen Terminologie auf die jüdische nach, das von Graf (Dr. Georg: Der Sprachgebrauch der christl.-arab. Literatur) auf die christliche. Die Terminologie der Drusen ist in sehr reichhaltiger Weise in der „Drusenschrift der Punkte und Kreise" ent-

[1]) Ḳáschi bildet das Mittelglied zwischen Arabi und Gurgáni. Letzterer entwickelt die Lehren beider weiter. Dennoch hat Ḳáschi manche Ausdrücke, die Gurgani übergeht. Alle mystischen Termini, deren Grundgedanken sich immerfort wiederholen, konnten naturgemäß nicht aufgenommen werden. Nur solche, die Schwierigkeiten bieten, wurden berücksichtigt. Die übrigen sind aus dem Weltbilde der Mystiker von selbst einleuchtend, vergl. die Erläuterungen. Zu Abdurrazzáḳ ist zu vergleichen: Allgemeine Jenaische Literaturztg. 1848, Nr. 81 und 82 (Bespr. von Flügel).

halten, die Professor Dr. Christian Seybold unter dem Titel: Die Drusenschrift: Kitāb Alnoqat Waldawāir (Leipzig 1902) herausgab. Das Tadkira (ein Wörterbuch zu den Drusenschriften, zitiert als „Drusenlexikon“ nach Ms. Berlin 8508 unter Vergleichung von Ms. München N. 786) lieferte dazu vielfache Ergänzungen und Bestätigungen.

Für die Terminologie der Nosairier bot das Kitáb almagmú', das „Kompendium“ ihrer Lehre und die Darstellung von Dussaud (Histoire et Religion des Noṣairīs; Paris 1900 — Abkürz.: Nosairier) das gewünschte Material. Als ein terminologisches Lexikon, das daher an dieser Stelle zu verwerten war, ist ferner der mystische Text anzusehen, den M. Arnaud als: Étude sur le Soufisme par le cheikh Abd-el-Hadi ben Ridouane (Alger 1889; Abkürz. ibn Riḍwán) zugänglich machte und das Verzeichnis mystischer Termini des Ġaznawi 1073*, das Reynold A. Nicholson in Übersetzung veröffentlichte (The Kashf al-Maḥjúb, the oldest persian treatise on Ṣufism; Leyden und London 1911; „E. J. W. Gibb Memorial“ Series vol. XVII S. 367 ff; Technical terms of the Ṣufis). Bei dieser Gelegenheit dürfen die trefflichen Pionierarbeiten eines Silvestre de Sacy und Guys über die Religion der Drusen, Garcin de Tassy (Les Oiseaux et les Fleurs, Paris 1821, — La poésie philosophique — Le langage des oiseaux, Paris 1856), Quatremère, Palmer, Brown, Whinfield, Krehl, de Slane, Salisbury, um nur einige namhaft zu machen, nicht unerwähnt bleiben, die so manche der hier berührten Probleme bereits vor Jahrzehnten trefflich behandelt haben. Wenn diese Arbeiten zur Herstellung der heute gebräuchlichen Lexika verwendet worden wären, dann würden diese in speziellen Fragen sicherlich mehr Auskunft geben und den Suchenden nicht so häufig im Stiche lassen. — Die von jüdischen Schriftstellern verwandten arabischen Termini stimmen mit den klassischen Termini der Arabisch schreibenden Philosophen überein (vgl. den von Prof. I. Goldziher veröffentlichten Text: Kitāb ma'ānī al-nafs).

Eine vollständige Aufzählung aller möglichen oder jemals aufgetretenen Bedeutungsnuancen philosophischer Termini ist etwas Unmögliches und auch Überflüssiges. Jeder Schriftsteller hat schließlich seine eigene Ausdrucksweise, die man aber aus den sonst gebräuchlichen erschließen kann. Avicenna verwendet z. B. Naturw. 44, 6 den Terminus takauwum in dem speziellen Sinne eines Werdens durch einen Bewegungsvorgang, während es sonst jedes Werden materieller Dinge bezeichnet. Der sicherste Weg zum Verständnisse solcher Termini bleibt immer das sich Vertiefen in die Gedankenwelt des betreffenden Philosophen. Daß eine sogenannte „wörtliche“ Übersetzung häufig eine große Gefahr für den Sinn sein kann, liegt auf der Hand.

أ Alif = Gott. Kâschi 4. الألف هو السابق A ist der Vorausgehende, d. h. der Nus, der erste Intellekt. Ismaïlis 196.

أبد; الأبد das Verharren des Daseins eines Dinges in quantitativ bestimmbaren unendlichen Zeiten in der Zukunft, sempiternitas. الازل bedeutet dasselbe in der Vergangenheit, aeternitas. Gurgani: Defin. 5.

ابض; الإبَاضِيّة die Ibaditen lehrten: Alle Muslime, die anderer Meinung sind als wir, sind Ungläubige. Der schwere Sünder ist ein Gottesgläubiger (موحِّد) aber kein „Gläubiger"; denn die Werke sind ein Teil des „Glaubens". Ali und die meisten Gefährten des Propheten sind Ungläubige. Gurgani: Definitiones 6.

أبُو الخير die vierte der fünf Ursachen der Welt der Seelen, der Weltseele. Drusenschrift 14f. „Der Vater des Guten".

أبى; يأبى عن ذلك العقلُ der Verstand hält dieses für unmöglich. Avicenna: Naturw. 35 Gl.

أتى; لا يتأتّى يكون السيفُ من صوفةٍ das (ein) Schwert kann nicht aus einem Stück Wolle gemacht werden. Avicenna: Erlösung 26. يتأتّى ان يتعاقبا على الموضوع zwei Kontraria können sich an dem Substrate abwechseln. Avicenna ib. 30.

أتى; يتأتّى البرهان على أنّ العدد المترتّب الذات الموجود بالفعل متناهٍ der Beweis ist erbringbar, daß die per se (auf Grund des Wesens notwendig) systematisch geordnete Zahl, die zugleich aktuell existiert, endlich sein muß. Ein Unendliches ist nur unter anderen Bedingungen (außerhalb einer systematischen Ordnung und potenziell) möglich. Avicenna: Erlösung 33 und Thesen 103 et passim.

أثر; يتأثّروه الى قُدَمَاءِهم die Spur einer Ausdrucksweise verfolgen sie bis hinauf zu den ältesten Vertretern ihrer Richtung. Avicenna: Thesen 11.

أثر; المأثور das durch die Tradition von den Vätern (السلف) den Späteren (الخَلَف) mündlich überlieferte. Gurgani 14.

اثر; إيثار Selbstlosigkeit, Altruismus, hilfreichsein für jedermann. Gaznawi 190.

اثر 1. das Ergebnis, die Frucht, die Konsequenz eines Dinges, 2. das Anzeichen (Etikette). 3. der Teil. 4. im Plural die notwendigen Inhärenzien und Konsequenzen eines Dinges, die von ihm verursacht werden. Gurgani 7.

احد; الأحد der Eine bezeichnet Gott mit seinen vielen Eigenschaften und Namen, der Verborgenheit und den individualisierenden Bestimmungen (d. h. den Weltdingen, in denen Gott erscheint, auftritt, sichtbar wird). الأحديّة bezeichnet das reine Wesen Gottes. Gurgani 11.

أحديّة العين die absolute Einheit des innergöttlichen Wesens, insofern es frei ist von den Geschöpfen (Beziehungen der Geschöpfe zu Gott), den göttlichen Namen (und Eigenschaften) (= جمع الجمع). Gurgani 12.

أحديّة الجمع die absolute Einheit Gottes, der die Vielheit der Geschöpfe nicht

entgegensteht (Pantheismus). أحديّة الكثرة die Einheit Gottes insofern in ihr nur die relative Vielheit der Dinge zusammengefaßt wird. Gurgani 11.

أخذ; وَضْعُها فى امتداد مَأْخَذِ الإشارة die Richtung (الجهة) liegt in der Verlängerung des sinnlichen Hinweises. مأخذ = Gebiet, Bereich, Strecke hier für das deutsche Sprachgefühl überflüssig. Avicenna: Thesen 105, 5.

أذن; المأذون Bußprediger (دُعَاة) einer subordinierten Rangstufe Ismailis 342 S. de Sacy: Exposé II 389 u. 395.

الأرض der Gegenprophet (oder Nebenprophet الأساس). Ismaïlis.

أرن; الأرين der Äquator. Das Gleichmaß in allen Dingen. Gurgáni 16.

أزل; أَزَليّة der Nūs und die Weltseele. Drusenl. 24a.

أسّ; الأساس der Doppelgänger, Gegenprophet (Antichrist) im prägnanten Sinne verglichen mit Muhammad ist Ali. Drusenschrift 72, 20.

اسّ; الأَسَاس der Doppelgänger eines Propheten (ناطق). Drusenschrift 46 passim. Motiv des Antichristen. Interpret des Propheten.

إسحاق; الإسحاقيّة die Anhänger des Isḥák lehrten wie die Nuṣairíja: Gott inkarnierte sich in Ali. Gurgani 27.

اسرافيل der Engel, der den Imam auswählt. Arabi b. Gurgani 286.

اسكافى; الإسكافيّة die Anhänger des Iskáfi 854 *. Ihre Lehre lautet: Gott vermag die zum Gebrauche der Vernunft Gelangten nicht ungerecht zu behandeln, wohl aber die unvernünftigen Kinder und Verrückten (weil dann keine eigentliche Ungerechtigkeit mehr vorliegt). Gurgani 29.

اسمُ عين Bezeichnung eines Individuums, einer Substanz, اسم معنى Bezeichnung einer Eigenschaft (die einer Substanz anhaftet). Gurgani 24.

اسم Gott in Muhammad als Inkarnationsform. نطق المعنى من صورة الاسم Ali (Gott) sprach aus der Gestalt des Muhammad. Nosairier 61a 5.

اسم; الحجب الأسمائيّة das Wesen Gottes ist den Geschöpfen durch die göttlichen Namen verborgen. Nur durch deren Schleier kann Gott erkannt werden. Gurgani 53.

اسم Bestimmung des Zustandes des Mystikers nach den göttlichen Namen. Arabi b. Gurgani 293. Auch Individuationsprinzip.

اسم; أسماء العدد Bezeichnung der Individua, der „Quantität der Einzeldinge". Gurgani 26. Zahl = diskontinuierliche Quantität.

اسم; أئمّة الأسماء die sieben wichtigsten, primären Namen Gottes: Lebender, Wissender, Wollender, Mächtiger, Sehender, Hörender, Redender. Kaschi 12.

اسم; غَيْرُ المسمّى „was von dem Benannten verschieden ist" d. h. der andere korrelative Terminus, der in der Relation des Benennens dem Benannten gegenübersteht. Gaznawi 386.

اسم Name = Prophet, dessen Lehre der Nebenprophet interpretieren muß, weshalb dieser معنى heißt. Ismaïlis 298.

اسم وكلمة Subjekt und Prädikat, die zusammen المقدّمة الحَمْليّة die einfache Prämisse bilden. Hwârizmi 147.

اسم das Wesen, die Substanz des Benannten, also das Wesen Gottes jedoch mit Beziehung auf eine reale Eigenschaft. Kaschi 7.

اسوارىّ; الاسواريّة die Anhänger des Aswâri 850*, die mit der Schule des Nażzâm übereinstimmten und diesen Lehren noch hinzufügten: Gott vermag das nicht auszuführen, das er als etwas erkennt oder verkündet, das nie sein wird oder ist. Der Mensch vermag dies aber. Gurgani 29.

اصل; بالأَصالة in ursprünglicher Weise, ohne Zuhilfenahme der Offenbarung. Gurgani 56 (s. التدانى).

اصل Vergleichsobjekt im Analogieschluß — فرع das Verglichene in ihm — الجامع oder العلّة das tertium comparationis. Gurgani 69.

أفق; الأُفُق الأَعْلى „das Ende der Station des Geistes (wo die Gottheit erreicht wird), die Majestät der göttlichen Einheit und der Göttlichkeit". Gurgani 33.

الافق المُبين das Ende der mystischen Station des Herzens (des sinnlichen Verlangens). Gurgani 33.

الف; التأليف Bildung eines Agglomerates, التركيب Bildung eines (innerlich zusammenhängenden) Kompositums. Gurgani 51.

اله; اللاهوت das in alle Dinge eindringende Leben (etwas Göttliches), deren Substrat الناسوت ist (das Menschliche). Kaschi 45.

امّ; الإمام der Imâm besitzt die Führerschaft sowohl in weltlichen wie in geistigen Dingen (vgl.: Das weltliche Schwert wurde vom Papste verliehen). Gurgani 37.

امّ; الإمامان die beiden Imame stehen zur Rechten und Linken des rechtmäßigen Imam. Der eine hat seinen Blick zum Himmel, der andere, der höher stehende, zur Erde (المُلْك) gewandt. Dieser ist der Nachfolger des Imâm. Kaschi 10.

امّ; الأُمّهات die himmlischen Agenzien, aus denen die sublunarischen Dinge erzeugt werden. Drusenschrift 78, 16.

امّ; إمام الأَئمّة der Nūs. Gott wird als der den Nūs anfangslos erschaffende bezeichnet: مُبْدِع إمام الأَئمّة. Drusenschrift 76, 5.

ام; الأُمّهات 1. die Hyle 2. die vier Naturkräfte 3. die vier Elemente. Drusenl. 38b.

امّ; الإمامُ السابق der Nūs, der erste Intellekt (vgl. die ṣufische Ausdrucksweise: الحضرة). Drusenschrift 8, 6.

الإمام der Imâm im prägnanten Sinne ist der erste Intellekt. Drusenschrift 8, 9. auch امامُ الزمانِ bezeichnet.

امر; الأَمارة etwas, aus dessen Kenntnis man auf die Existenz eines anderen Dinges vermutungsweise schließt. Gurgani 37. Indizium.

أمر; أمير Befehlshaber ist unter den Menschen derjenige, der den göttlichen Willen zu seinem macht — ein Ausspruch des Bistâmi 874*. Gaznawi 388.

أنّ; الأنّيّة die Konstatierung der individuellen Existenz in der ihr per se zukommenden Seinsstufe (als individueller Substanz). Gurgani 39.

انس; الإنسانُ الكبيرُ der große Mensch ist der Makrokosmos, der alle Welten und Schicksalsbücher (1. das rein geistige, 2. die verborgene Tafel und 3. das Buch des Anschreibens und Auswischens d. h. die vergängliche Welt) umfaßt. Gurgani 39.

أُنْس sich von Gott angezogen, freundlich aufgenommen fühlen („Intimität"; Gegens. هَيْبة Furchtgefühl vor der Erhabenheit Gottes). Gaznawi 376.

انس; مرتبة الانسان الكامل die Summe aller Seinsstufen des Weltalls (Makrokosmos) auch als المرتبة العمائيّة „Die Seinsstufe der Wolke" (der „Verschleierung des göttlichen Wesens") und المرتبة الالٓهيّة bezeichnet. Gurgani 222.

انس; التأنيس die Erscheinung Gottes in der sinnlichen Welt. Kaschi 153.

اله; الالٓهيّة diejenige Einheit, die alle realen Wesenheiten (der Dinge) in sich vereinigt, wie Adam eine Einheit ist, die alle Wesensformen der Menschen in sich umschließt (Pantheismus?). Gurgani 35.

اوارنى; مقامُ اوارنى die Station des Nirwana ist die absolute Einheit des „Individuums der Zusammenfassung" (alles Wirklichen in sich). أحديّة عين الجمع. Kaschi 138. Vgl. S. 130b unt.

أوارنى; مقامُ اوارنى der Endpunkt der ولاية, Aufnahme in Gott, das Nirwana. Kaschi 87.

أوب; آئِب jemand der sich von guten Werken zu besseren wendet, nicht wie der sich Bekehrende (التائب) von schlechten zu guten. Gaznawi 391.

اول; الآلةُ die Vermittelung zwischen agens und patiens, das die Kausalwirkung überträgt (nicht zu verwechseln mit der causa intermedia). Gurgani 34.

اول; الاوّلىّ das in sich Evidente. Gurgani 40.

اول; آلىّ organicum. علم نظرىّ غير آلى eine rein geistige, nicht durch körperliche Organe vermittelte Spekulation (Definition der sapientia, der Philosophie). Gurgani 96.

أوّل; التاويليّة der Umstand, das eine Offenbarung, die unter sinnlichen Formen vor sich geht, interpretiert und umgedeutet werden muß — ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit. Drusenschrift 75, 3 et passim.

أول; الاوائل die fünf kosmischen Agenzien. Drusenl. 25b.

أون; الزمان مؤلَّف من آنات die Zeit ist aus Atomen (wie Raum, Körper und Bewegung) zusammengesetzt. Friedländer 6b (der diesen Terminus für „Jetzt" zur Wurzel اين rechnet!).

آية النور Sure 24, 35. Das Glas ist das Herz, die Leuchte das Pneuma (Geist), der Baum die sensitive Seele und die Nische der Leib. Kaschi 34.

ايد; التأييد die göttliche Inspiration, die der Ismaili in der Stunde des Todes erlebt. Ismaïlis 189. 324.

عالِمٌ بأنّ شيئًا ليس . . . وعالم بأنّ سيئًا أيْسَ ;أيْسَ wissend, daß ein Ding ist . . . und nicht ist. Avicenna: Thesen 184.

ب Bā bedeutet den Nūs, das erste Geschöpf. Kaschi 13.

الباضيّة Sekte der Sezessionisten.

بحث Feststellen der affirmativen oder negativen Beziehung zwischen zwei Dingen durch Beweis (wissenschaftl. Untersuchung). Gurgani 43.

بختنصر Nebukadnezar. Razi 158 (Gl.).

بدأ; البدائيّة diejenigen, die die Möglichkeit einer Sinnesänderung (بداء, بدا) für Gott annahmen. Gurgani 44.

بدأ; مبادى النهايات die ersten Anfänge der mystischen Vollendungen sind die kultischen Pflichten des Muslim. Kaschi 49.

بدع; من فلك القمر الى آخر العالم حيّز الإبْداعيّات von der Mondsphäre bis zu dem Ende des Weltalls (der Umgebungssphäre) dehnt sich das Gebiet der anfangslos erschaffenen, ewigen Dinge aus. Avicenna: Erlösung 40, 4.

بدع; الإبداع هو أن يكون من الشىء وجودٌ لغيره متعلّق به فقط دون متوسّطٍ das absolute Bewirken (Erschaffen) besteht darin, daß von einem Dinge die Existenz eines anderen durch einfache, notwendige, innere Abhängigkeit ohne irgendwelche Vermittelung (von Materie, Instrument und Zeit) hervorgeht. Avicenna: Thesen 153. Es ist also gleichbedeutend mit dem anfangslosen Erschaffen.

بدع; الإبداع das Hervorbringen eines Dinges ohne Materie, also absolut. Nagafi 4 الاختراع das Hervorbringen eines Dinges ohne Modell.

بدع; الإبداع das Hervorbringen eines Dinges, ohne daß ihm eine Materie oder Zeit vorausgeht, also das absolute und anfangslose Erschaffen. Gurgani: Definitiones 5, vgl. ZDMG 1907 Bd. 61 S. 238 A. 3.

بدع; النُّقْطة الإبْداعيّة der anfangslos und absolut erschaffene Punkt, das rein geistige Licht (Nūs) bei den Drusen. Drusenschrift 3, 3.

بدع; الإبداع = البدعة das anfangslose, absolute Erschaffen. Drusenschrift 34, 2 u. 14.

بدل; الأبْدال die vollendeten Mystiker, die ihre Eigenschaften mit denen Gottes vertauscht haben, sie sind vollkommener als die أخيار, aber weniger vollkommen als die ابرار. Gaznawi 214.

بدنة die Seele, nachdem sie begonnen hat, die Leidenschaften zu bekämpfen. Kaschi 16 (vgl. كبش und بقرة).

بده; البَوادِه der Schrecken des Mystikers in der Berührung mit dem Verborgenen (Gott). Arabi b. Gurgani 291.

برّ; ابرار Mystiker, die vollkommener sind als die ابدال, aber weniger vollkommen als die أوتاد. Gaznawi 214.

برد; البرودة die Kälte ist eine Qualität, die das Gleiche trennt und das Verschiedene verbindet. Gurgani 45.

بَرْزَخ die bekannte Welt zwischen der Welt der reinen Begriffe (Ideen) und der Körper und des Menschenlebens. Sie verkörpert sich als der ihrem (ideellen) Inhalte entsprechende Körper, wenn sie (herabsteigend) zu diesem hingelangt. Gurgani 45. Die Ideenwelt.

البرزخ الجامع Gott mit seinen Eigenschaften (الواحديّة) und der ersten Individualisation, aus der sich die übrigen Mittelwelten (برازخ), die der platonischen Ideen, ergeben. Kaschi 15.

برزخ; البرزخ الجامع die Majestät der Einheit Gottes und die erste Individualisierung (des Absoluten im Nūs), die das Prinzip aller Mittelwelten ist (Gott mit seinen Eigenschaften und der Nūs). Gurgani 45.

برق; البارقة der von Gott herniederfahrende Lichtstrahl, der rasch erlischt. Er ist einer der ersten Anfänge und Prinzipien der Mystik (des Schauens Gottes; الكشف). Gurgani 43.

برق; البارقة das plötzliche, rasch vergehende (vgl. بَرَق) Erscheinen Gottes. Kaschi 14. Der Anfang der mystischen Erleuchtung.

برق das erste Aufleuchten des göttlichen Lichtes, das den Novizen der Mystik einladet in die Nähe Gottes zu treten, um in die Gottheit einzudringen. Gurgani 47.

برهن; البُرْهانيّة die Rationalisten, die alles beweisen zu können vermeinen. Horten: Systeme S. 201 A. 1.

بسط; البسيطة das finite Urteil mit bestimmtem Subjekte und Prädikate, (Gegensatz: das infinite Urteil المعدولة). Avicenna: Erlösung 4.

بسط Freude, Trost („Ausdehnung"), weil Gott sich dem Mystiker offenbart. Gaznawi 372.

بشر; البشريّة die Anhänger des Bischr, die lehrten: Die Akzidenzien entstehen als Konsequenzen menschlicher Handlungen, als ob die Menschen dieselben verursachten (z. B. die Gerüche usw.). Gurgani 46.

بشر; المباشر للتحريك اى الملاصق للتحريك dasjenige Prinzip, das mit der Bewegung direkt (ohne Instrument) in Verbindung steht z. B. die Hand mit der Bewegung des Schlüssels. Avicenna: Thesen 167.

بصر; البصيرة die prophetische (mystische) Einsicht in das Wesen der Dinge. Gurgani 47.

بصر; يستبصر بها durch die Betrachtung dieser Dinge (der Thesen) erwirbt er (man) sich Scharfsinn (بصيرة Schlauheit). يستبصرها er betrachtet sie. Avicenna: Thesen 91, 2.

بطن; باطن الزمان die Ewigkeit, der ewig unveränderlich bestehende Augenblick (الآن الدائم) ist der innerste Bestandteil der Zeit (السرمد). Kaschi 10.

بطن; عِلْمُ الباطن die Erkenntnis des innersten Wesens „ist nur das göttliche Wissen", da alles Erkennen der Geschöpfe nur die äußere Schale der Dinge trifft. ibn Ridwán 8, 2.

الأَبْعادُ الجسمية لا تتداخل لأجل بُعْديّتها ; بعد es beruht auf der Natur und dem Wesen der Dimension als solcher, daß die Dimensionen des Volumens undurchdringlich sind — nicht etwa auf der Materie. Avicenna: Thesen 104.

بُعْد das Bestehen in wesentlich verschiedenen Differenzierungen (außerhalb der absoluten Einheit Gottes). Arabi b. Gurgani 288.

بعد مفطور eine reine Dimension (ohne Materie). Avicenna: Thesen 104.

بَقَرَة die Seele, die sich anschickt, die Leidenschaften zu bekämpfen, (vgl. كبش und بدنة). Kaschi 16.

بقى ; وهو الباقى dieses ist der zweite, der noch restierende Fall einer Disjunktion, der durch die Ausschließung des ersten (indirekt) erwiesen werden soll. Avicenna: Erlösung 32 et passim.

بقى ; البقاء die ewige Dauer im Nirwana besteht darin, daß der Mensch erschaut, wie Gott in jedem Dinge besteht (und dessen Bestehen ausmacht). Arabi b. Gurgani 288.

بقى ; النفس الباقيه die unsterbliche Seele. Drusenschrift 17, 8.

بقى ; البقاء das ewige Fortdauern ist die Existenz der lobenswerten (göttlichen) Eigenschaften (und das Abstreifen alles Geschöpflichem im Nirwana). Gurgani 176.

بِنّ Gespenster, verwandt mit den جنّ. Drusenschrift 71, 15.

بنطاسيا ; الاولى هى المسمّاة بالحسّ المشترك وبنطاسيا die erste der inneren Seelenkräfte wird Gemeinsinn und Phantasie genannt. Avicenna: Thesen 124.

بهاء الدين die fünfte und letzte der fünf kosmischen Ursachen in der Weltseele, der Glanz der Religion. Drusenschrift 14 f.

بوب ; باب الأبواب die Bekehrung. Gurgani 43.

بوب ; باب Salman al-Farisi wird bei den Nosairiern Tor, das zu Gott (Ali) führt, genannt. Nosairier 62.

بوب ; باب الابواب die Bekehrung zu Gott. Kaschi 13.

بيت الحكمة das Herz, بيت المقدس das reine Herz, بيت الحرام das Herz des in Gott Versenkten. Kaschi 17.

بيض ; البَيْضاء der Nūs, der erste Verstand, das Zentrum der unsichtbaren Tiefen des Weltalls (der Finsternis العماء) und das erste Wirkliche, das sich von der Tiefe des göttlichen Wesens (سواد الغيب) trennt, ferner das größte Licht seiner Sphäre (in der geistigen Welt). Gurgani 50.

بين ; التباين الكلّى totale Verschiedenheit zweier Inhalte, ihre Diversität. التباين الجزئى teilweise Übereinstimmung zweier Begriffe. Gurgani 52.

البَيْهَسِيّة die Richtung des abū Baihas (ibn Haiḍam), die lehrte: Der Glaube ist das äußere Geständnis und Kenntnis Gottes und der Offenbarung. Der Mensch ist ferner der freie Urheber (Schöpfer) seiner Handlungen (liberal-theologisch). Gurgani 51.

ت das Wesen Gottes mit seinen Individuationen. Kaschi 153.

تقن; الإتقان die (sichere, s. يقن) Erkenntnis der Beweise nach ihren (ersten) Ursachen und das Erfassen der universellen Prinzipien in ihren individuellen Fällen. Gurgani: Definitiones 7.

تلو; التالى der folgende Logos, mit السابق, dem „vorausgehenden" Logos fast immer zusammen erwähnt, — zwei Erscheinungsformen des Logos (الكلمة). Drusenschrift 46 passim.

تمّ; الإتمام einem Dinge die wesentliche Vollendung — الإكمال ihm die akzidentelle Vollendung geben. Nagafi 6.

ثبت; فى ثباتٍ واحدٍ in einer und derselben sich gleichbleibenden Weise = مطّردًا. Avicenna: Erlösung 34.

ثبت; الإثبات die Behauptung, daß ein Ding positiv (d. h. real) sei. Gurgani 7.

ثبت; التثبّت die Spekulation, die Schlauheit. Gurgani 172.

ثبت; العين الثابتة das permanente Individuum ist eine reale Wesenheit im Wissen Gottes, die (noch) nicht als außergöttliches Wirkliche existiert. Gurgani 166.

ثلث; الثلاثيّة das Urteil, in dem die Kapula ein besonderes Wort ist, sodaß also drei Teile vorhanden sind. Avicenna: Erlösung 5.

ثلم; لا يَثْلِم ذلك كَوْنَ الشىء غير متناهٍ dieses hindert nicht, daß das Ding unendlich ist. Avicenna: Thesen 156. Die Behauptung betreffs seiner Unendlichkeit wird dadurch nicht kraftlos, „schartig".

ثمّ; الثُمامية die Anhänger des Tumáma 865* lehrten: die Nichtmuslime werden im anderen Leben zu Staub zerfallen, ohne in den Himmel oder die Hölle zu gelangen. Gurgani 76.

ثنى الثنائىّ das aus nur zwei Teilen bestehende Urteil, in dem die Kopula (الرابطة) nicht ausgedrückt wird, sondern im Prädikate eingeschlossen bleibt. طويت اللفظة الدالّةُ على معنى النسبةِ. Avicenna: Erlösung 4.

ثنى; القياس الاستثنائىّ der zusammengesetzte Syllogismus („von dem ein Teil herausgenommen werden soll") ist ein solcher, in dem die Konklusio oder ihr kontradiktorisches Gegenteil in den Prämissen ausgesprochen wird z. B. wenn dieses ein Körper ist, dann ist er räumlich. Nun ist er aber ein Körper. Folglich ist er räumlich. (Man versteht also unter diesem Terminus die Arten des Syllogismus: den 1. conditionalis, 2. disiunctivus — entweder — oder — und 3. coniunctivus — sowohl — als auch. القياس الاقترانىّ bezeichnet dem entsprechend den einfachen Syllogismus. Gurgani 190. قياس المساوات ist ein Syllogismus der nicht per se, sondern durch Vermittelung einer nicht genannten Prämisse schließt. Es ist also das Enthymema.

جبر; الجبريّة المتوسّطة die Anhänger einer gemäßigten Prädestination z. B. die Aschariten, die dem Menschen die „Aneignung" zusprechen. الجبرية الخالصة die extreme Richtung in der Prädestination. Gurgani 77.

جبر; الجبروت 1. die Welt der göttlichen Eigenschaften und Namen, 2. die mittlere Welt, die die Formen des Logos (الامْريّات), der Befehle Gottes, umspannt. Gurgani 77.

جحظ; الجاحظيّة die Schule des Gâhiz 869* lehrte: 1. Das Atom ist unvernichtbar. 2. Gutes und Böses wird durch die menschliche Handlung (nicht von Gott) bewirkt. 3. Der Koran wird manchmal zu einem Manne (wenn er von dessen Geist aufgenommen, erkannt wird) manchmal zu einer Frau. Gurgani 76.

جدّ; الجدّة هى كون الشىء مُحاطًا بما ينتقل بانتقاله das habere (die letzte Kategorie, auch مُلك gen.) besteht darin, daß ein Ding von etwas (z. B. einem Kleide) umgeben ist, das jede Bewegung des Dinges mitmacht. Avicenna: Naturw. 43 Gl.

جُدّ die erste Materie („Kompaktes) Ismailis 341 f. Sie folgt auf التالى, die Weltseele und geht dem فَتْح, dem absoluten Raume voraus.

جَدَل ein Syllogismus der sich gegen einen Gegner richtet (Disputation). Gurgani 78.

جدل; الجَدَلىّ مُؤَلَّف من المشهورات der dialektische (nicht والتقريريّة demonstrative) Syllogismus ist aus allbekannten und scheinbar (äußerlich) begründeten Prämissen zusammengesetzt. Avicenna: Thesen 80.

جذب; المجذوب der von Gott Auserwählte und zu ihm Entrückte. Gurgani 213.

جذب; طريق جذبىّ durch Liebe mit Gott direkt verbunden sein (durch Ekstase, Entrücktsein). Gaznawi 330.

جرد; التجريد die Entfernung des Schleiers der Pneumata (السوى) und des veränderlichen Werdens (الكون) von dem Herzen des Mystikers. Arabi b. Gurgani 289.

جرد; التجريد die Vergeistigung ist das Wegnehmen des Mittelmaßes und Werdens (d. Veränderung) von dem Geiste und dem Herzen = (التنزيه) Weltentsagung. Gurgani 53.

جَرَس eindringliche Predigten (Läuten von Glocken). Kaschi 17.

جرم; الأجرام 1. die sieben Planeten (المدبِّرات), 2. die Hyle, die Naturkräfte usw. Drusenl. 41 b.

جزأ; اللفظ الجزئىّ هو الذى نفس تصوّرِ معناه تَمْنع وقوعَ الشِركةِ فيه die Bezeichnung eines Individuums ist eine solche, deren begrifflicher Inhalt eine Universalität ausschließt (wörtl. eine Partizipation anderer an ihm). Avicenna: Thesen 4, vgl. Aristoteles: Kategorien 1b 3.

جزأ; الجزئىّ الحقيقى das eigentliche Individuum, das von keinem anderen prädizierbar ist (Aristoteles: Kategorien, Anfang). Gurgani 79. الجزئىّ الإضافىّ das weniger Allgemeine in Beziehung zum Allgemeineren.

جزأ; الجُزْئيّة das partikuläre Urteil im Gegensatz zum individuellen — المخصوصة — und universellen — الكلّيّة). Avicenna: Thesen 25.

جزم; القول الجازم die Aussage mit Ausschluß von Frage, Befehl, Ausruf usw. Hwárizmi 146.

جسم 1. die Himmelssphäre, 2. das Schwert, 3. Plur. die vier Naturkräfte. Drusenl. 41.

جلّ; الجلال die unnahbare, unerkennbare Majestät (das innerste Wesen) Gottes. Kaschi 18.

جلع; الاجلع der über der Stirne Kahle, Mondmotiv, Bezeichnung Alis, d. h. Gottes bei den Nosairiern 181, 3.

جلو; الجُلْوَة das Heraustreten des Mystikers aus seiner Zelle (aus Zurückgezogenheit), indem er nunmehr mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet ist; denn seine Glieder haben die „Ichheit“ (Individualität) abgelegt und sind zu Gliedern Gottes geworden (Nirwana im irdischen Leben). Gurgani 80.

جلى; تجلّيات von jedem Namen Gottes gehen besondere Offenbarungen, Erleuchtungen aus. Gurgani 53.

جلى; استجلاء das Erscheinen Gottes in seinen Individualisationen (in sich selbst = جلاء). Kaschi 18.

جلى die Erscheinungen Gottes (التجلّيات) führen zum Nirwana. Ihr Anfang ist البَرَق, ihre Mitte التَحَرّق (das Verbrennen) ihr Ende الطَمْس (das Ausgewischtwerden). Kaschi 36.

جلى; التجلّى الذاتىّ die von dem Wesen Gottes ausgehende Erleuchtung (nicht von den Eigenschaften) allerdings durch Vermittelung der Namen und Eigenschaften. Gurgani 53.

جلى; التجلّى الصفاتىّ die Erleuchtung, die von den Eigenschaften Gottes ausgeht. Gurgani 53.

جلى; المجالى die Gebiete der göttlichen Erscheinungen sind diejenigen Orte, an denen die Schlüssel der verborgenen Welt erkennbar werden, durch die die Riegel der verschlossenen Tore zwischen dem äußerlich Erscheinenden und dem inneren Sein geöffnet werden. 1. Das Gebiet, auf dem das Wesen der absoluten Einheit erscheint und das Individuum der Vereinigung (der Geschöpfe in Gott; ferner die Station des Nirwana (اوأدنى) und die große Auferstehung. Dieses Gebiet ist das letzte Ziel und Ende der geschöpflichen Welt. 2. Das Gebiet der mittleren Welt und zwar der ersten, der Zusammenfluß der beiden Meere, die Distanz zweier Kurven (قاب قوسَيْن) und die Majestät der relativen Einheit und Zusammenfassungen Gottes in den göttlichen Namen. 3. Die Welt der göttlichen Gewalten (gabarút) und die Enthüllung der heiligen Geister. 4. Die Welt des Himmelreiches, der himmlischen Agenzien, die die niedere Welt leiten und die in der Welt der göttlichen Macht den Befehl Gottes ausführen. 5. Die Welt der Gottesherrschaft, in der sich Gott offenbart durch die Wesensformen und die Wunder der Welt der Ideen (Archetypen) und der Agenzien, die die Welt des veränderlichen Seins leiten. Kaschi 51.

جلى; التجلّى die Erscheinung Gottes ist eine vielfache. 1. Die Erscheinung des göttlichen Wesens, sowie es allein in sich betrachtet ist. Dieses Wesen ist die absolute Einheit, die keine Eigenschaft und keine Einschränkung in sich birgt;

denn das Wesen, das die wahre und reine Existenz darstellt, ist in seiner Einheit identisch mit seiner Individualität. Alles was außerhalb des Seins als solchem liegt, ist das absolute Nichtsein, das reine non — ens. Jenes bedarf also, um sich als Einheit zu konstituieren, keiner besonderen Einheit oder Individuation, durch die es sich von jedem anderen Dinge unterscheidet. Die Einheit Gottes ist also dasselbe wie sein Individuum. Sie ist daher zugleich das Prinzip der absoluten als auch der relativen Einheit. Die göttliche Einheit ohne weitere Bestimmung genommen, ist die absolute. Faßt man sie aber in Verbindung mit einem anderen Dinge (den Eigenschaften Gottes), so ergibt sich die relative. Die Wesenheiten der Dinge sind in der absoluten Einheit Gottes d. h. „der tiefsten Verborgenheit" wie der Baum in dem Kerne enthalten. — Die zweite Erscheinung Gottes ist diejenige, durch die die Individua der kontingenten Dinge sichtbar werden, nämlich der permanenten, die Modifikationen des göttlichen Seins selbst sind (im Wissen Gottes). Dieses ist die erste Individualisation durch die göttliche Eigenschaft des Wissendseins und Aufnehmendseins; denn die Individua sind die ersten Objekte des göttlichen Erkennens, die aufnahmefähig sind für das Erscheinen der Gottheit. Dieser kommt auf Grund des genannten Erscheinens eine tiefere Stufe zu als die der absoluten Einheit, nämlich die der relativen, die in den göttlichen Namen besteht. Kaschi 154. Die permanenten Dinge sind die Geister.

جمد; الجمود die geistige Trockenheit des Mystikers. Gurgani 81.

جمع; جوامع العلم; جامع العلم die ersten, universellsten Prinzipien einer Wissenschaft, ihre ersten „umfassendsten" Voraussetzungen, die die höchste Wissenschaft, die Metaphysik, untersucht. Avicenna: Nagát 54.

جمع الجمع die Stufe des vollständigen Untergehens des Mystikers in Gott, das Nirwana. Gurgani 81.

جمع aus dem maḳām algamʿ (der Gottheit) entwickelt sich durch Differenzierung der مقام الفرق die reale Welt. i. Ridwán 19.

جمع السلامة vollständige Vereinigung des Mystikers mit Gott in der Ekstase — جمع التكسير unvollständige Vereinigung mit Gott. Gaznawi 257.

جمع; صاحب الجمع das Objekt der mystischen Vereinigung. Gaznawi 258.

جمع الهمم geistige Sammlung, Gegensatz: تفرقة الهمم geistiges Zerstreutsein. Gaznawi 282.

جمع die wesentlichen inneren, تفرقة die äußeren Attribute Gottes. Gaznawi 252.

جمع; الجمعيّة die Konzentrierung aller Gedanken auf Gott, die geistige Sammlung. (Gegens. التفرقة). Gurgani 81.

جمع; الإجماع der feste Entschluß des Willens und die Zustimmung (zu einer Handlung). Gurgani 8. Assensus voluntatis.

جمع الجمع die absolute innergöttliche Einheit des eigentlichen Wesens Gottes mit Abstraktion von den Eigenschaften. Gurgani 12.

جمع; مجمع الأضداد die absolute Individualität, die die Endpunkte umspannt (d. h. alle konträren Formen des Seins) حضرة تعانق الأطراف. Gurgani 213.

جمع; مجمع البحرين der Zusammenfluß der beiden Meere d. h. 1. die „Majestät der Distanz zweier Bogen“ (قاب قوسين), weil Notwendigsein und Kontingenz dort wie in einem Meere zusammentreffen, 2. die Zusammenfassung des Seins in den Namen Gottes. Gurgani 213.

جمع; جامع الكلم ein knapper aber bedeutungsreicher Ausspruch. Gurgani 77.

جمع; الجامعة die Zusammenstellung aller Teile des Syllogismus (القرينة = der beiden Prämissen und النتيجة des Schlußsatzes) zu einer Einheit; also der Syllogismus, auch الصنعة genannt. Hwárizmi 147.

جمل; الإجمال die (universelle) Formulierung einer Behauptung, sodaß sie von einer numerischen Vielheit prädiziert werden kann. — Gegensatz: التفصيل die Determinierung auf eine bestimmte Anzahl von Gegenständen. Gurgani 7.

جمل; الجمال das Erscheinen (تجلّ) Gottes vor sich selbst so, wie nur er sich selbst erkennt, seine für die Menschen unerkennbare Schönheit. Kaschi 18.

جمل; حساب الجمّل الكبير die Berechnung des Zahlenwertes eines Wortes, indem man die Zahlen der einzelnen Buchstaben addiert. Drusenschrift 87, 6.

جنّ die Genien (Gespenster) haben vor der Periode der menschlichen Offenbarung Gottes eine Religion durch Gott erhalten. Sie bedeuten eine frühere Stufe der Weltentwicklung wie auch die طمّ, رمّ, جنّ und بنّ. Drusenschrift 71, 14ff.

جهد; مجاهدة Askese führt zur visio beatifica (مشاهدة). Gaznawi 184.

جهد; الجهاد الاكبر die Bekämpfung der Leidenschaften, Bezähmung der niederen Seele (النفس). الجهاد الأصغر der Religionskrieg (mit materiellen Waffen). Gaznawi 200.

جهل Irrtum ist denken über ein Ding anders als es in Wirklichkeit ist. Auf das Nichtseiende erstreckt er sich nicht, noch ist er ein non — ens; denn er stellt ein ens logicum dar. Gurgani 84.

جهل بسيط falscher Begriff; جهل مركّب falsches Urteil, das dem Dinge in der Außenwelt nicht kongruent ist. Gurgani 84.

الجهميّة die Schule des Samarkandi 750*. Sie lehrte: 1. der Mensch besitzt weder eine Kausalwirkung auf sein Handeln noch eine „Aneignung“. 2. Himmel und Hölle werden vernichtet, nachdem alle ihre Bewohner in sie eingetreten sind. Gurgani 84.

جوب; المستجيب der Prophet, der um eine Entscheidung in einer strittigen Sache angerufen wird. Drusenschrift 85, 15.

جوب; المستجيب der in die Mysterien Eingeweihte, der auf die Parole antworten kann. Ismaïlis 278.

جود; الجود إفادةُ ما ينبغى لا لِعوض das selbstlose Geben des Erforderlichen, Angebrachten (das keinen Entgelt erwartet). Avicenna: Thesen 159. — (Gegensatz: المستعيض.

جودة الفهم die Richtigkeit der Erkenntnis, die sich von den Voraussetzungen (Prinzipien, الملزومات) zu den Konklusionen (اللوازم) bewegt. Gurgani 84.

جوهر Substanz ist eine Wesenheit, die nicht in einem realen Substrate existieren kann, wenn sie als Individuum auftritt. Gurgani 83.

الجوهران die beiden Substanzen d. h. das Licht und die Finsternis. Drusenschrift 20, 2. Bei Averroes bedeutet al gauhar die Wesenheit.

حبّ; مَحَبَّة Liebe zu Gott auf Grund seiner selbst, nicht seiner Wohltaten (selbstlos). Gaznawi 187.

حجّ; المحجوجون die am jüngsten Tage Widerlegten, sodaß sie keine Ausrede mehr haben, sie hätten die Wahrheit nicht erkennen können. Drusenschrift 43, 7.

حجب; الحجاب das Eingeprägtwerden der veränderlichen Wesensformen im Herzen (d. h. die Erkenntnis der vergänglichen Weltdinge — الكونيّات), was die Aufnahme der göttlichen Erleuchtung hindert, nennt der Mystiker: die Verhüllung. Gurgani 86.

حجب; حجاب العزّة die mystischen (الكشفية) Erkenntnisse können das innerste Wesen Gottes nicht erreichen. Diese Blindheit und Ratlosigkeit (الحيرة) wird Verhüllung der göttlichen „Macht" genannt. Gurgani 86.

حجب; الحجاب der Schleier, der Gott verbirgt, ist bei den Nosairiern (62f.) Mohammad.

حجب; المقصّرون = اهل الحجاب die bei der äußeren Hülle der Dinge stehen bleiben und das menschliche Erkennen auf das natürlich Erkennbare beschränken, die Nicht-Mystiker. ibn Ridwân 8.

حدّ; المحدِّد die umgebende Sphäre, der die Bewegungen der leichten Körper zustreben, die konvexe Fläche der Mondsphäre (اى مقعّر فلك القمر). Igi V 137.

حدّ; الحدود die wahren Buchstaben (حروف الصدق), deren erster Bahaaddîn ist. Drusenl. 28a.

حدّ das Trennende zwischen Gott und dem Mystiker z. B. das Geschöpfsein, die Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Gurgani 87.

حدّ; الحدود الخمسة die fünf Ursachen in der pneumaartigen Welt: Seele, Logos, vorausgehender und folgender Logos und Hyle. Drusenschrift 52, 3.

حدّ; حدود الحقّ die Grenzen Gottes, die an den Grenzen des Kreises der Gottheit stehenden Hypostasen, die die Offenbarung an die Gesandten, Imame usw. vermitteln. Drusenschrift 46, 8.

حدّ; الحدود als Grenzen werden (Drusenschrift 69, 7) aufgezählt: العقل, الضدّ (die Finsternis), النفس, النِدّ, الكلمة, السابق und التالى (zwei Erscheinungsformen des Logos).

حدث; المحدَّث عنه Subjekt des Nominalsatzes (dessen Prädikat حديث heißt). Gurgani: Definitiones 4.

حدث; مُحْدَث „was nicht war und dann wurde“ (also das zeitlich Entstandene; (Gegens. قديم). Gaznawi 386.

حدث die Tradition hat vielfach keine ununterbrochene Kette von Gewährsmännern (غير متّصل الإسناد), indem z. B. eines (المنقطع) oder mehrere Glieder fehlen (المنفصل). Vielfach berichtet sie nur von den Gefährten (الموقوق). Gurgani 254f.

حدث; الحدوث الزمانىّ das zeitliche Entstehen (dem das Nichtsein vorausgeht). الحدوث الذاتىّ das Entstehen eines Kontingenten, das einer Ursache bedarf. Es kann anfangslos sein, da es nur per se später sein muß als die Ursache, nicht tempore. Gurgani 85. 86.

حدث in der Überlieferung eines حديث fehlt entweder das erste Glied (الحديث المعلّق), oder ein mittleres (المنقطع) oder das letzte der gültigen Reihe der Überlieferer (المُرْسَل). Gurgani 234.

حدث العالَم Friedländer 22b 67a. Gegensatz قدم العالم ib. 62 (fälschlich als Unerschaffenheit und Erschaffenheit übersetzt) zeitliches und anfangsloses Entstehen (bei den Arabern حدوث).

حدث; المحادثة das Reden Gottes mit den Mystikern, wenn diese noch im Diesseits verweilen. Gurgani 217.

حدس; الحدس أن يُتمثّل الحدّ الأوْسط فى الذهن دَفْعةً die Vermutung (der plötzliche Einfall) besteht darin, daß der terminus medius des Syllogismus sich in instanti dem Geiste eingeprägt und dadurch in einem Momente das Erkennen herbeiführt. Avicenna: Thesen 127.

حدس Scharfsinn beruht in der Schnelligkeit, mit der der Geist von den Prinzipien zu den Konklusionen gelangt, während فكر das mühevolle Nachdenken ist. Gurgani 86. Er ist die niedrigste Stufe des mystischen Erkennens.

حَدْس die Prophetenseele (النفس القُدْسيّة) ist die höchste Form der intuitiven Erkenntnis, die man حَدْس nennt. Gurgani 264.

حدس; فانّ الأشياء تنتهى الى حدوسٍ استنبطها أرمابُ تلك الحدوس die (Erkenntnis der) Dinge läuft auf Hypothesen (glückliche Einfälle und Erklärungsversuche) aus, die die Hypothesenmacher ausdenken. Avicenna: Erlösung 46. يقع للإنسان بنفسهِ الحدسُ aus sich selbst (ohne Lehrer) vermag der Mensch Hypothesen aufzustellen (glückliche Einfälle zu haben). ib.

حدس; يحصل بالحدس فعلٌ للذهن يستنبط به الحدّ الأوسطَ durch die Vermutung wird in dem Geiste eine Tätigkeit erzeugt, durch die derselbe den terminus medius des Syllogismus findet. الذكاء قوّة التحدس der Scharfsinn ist die Fähigkeit, glückliche Vermutungen (Hypothesen) aufzustellen. مبادئ التعليم الحدسُ die Prinzipien des Lehrens sind die (geistreichen) Hypothesen. Avicenna: Erlösung 46 (event. die Aufstellung des terminus medius).

حدس; هذا الاستعداد القوىّ سُمّى حدسا diese intensive Disposition des Geistes (zur Erkenntnis seines eigenen seelischen Lebens) wird intuitives Erschauen genannt. (Es ist eine Vorstufe des prophetischen, „heiligen“ Schauens,

des عقل قُدْسىّ, des prophetischen, mit Gott (القدس) in Beziehung stehenden Verstandes. Avicenna: Erlösung 46.

حدسيّات durch scharfsinnige Intuition erkannte Dinge ohne mühevolle Aufhäufung von Erfahrungsmaterial. Gurgani 86.

حرّ; الحُرِّيّة die Losschälung aus der Sklaverei der vergänglichen (veränderlichen الكائنات) Dinge und allen Fesseln der Welt und allem „anderen" (außer Gott) und zwar 1. von den Leidenschaften, 2. dem eigenen Willen u. 3. dem Außergöttlichen (Nirwana = حرّيّة خاصّة الخاصّة). Gurgani 91.

حرّ; التحرير Erklärung eines Gedankens durch Epitheta und Umschreibungen. التقرير sachliche Erklärung (durch Klarstellung von Gedanken). Gurgani 67.

حرث; الحارثيّة die Anhänger des abul Harit widersprachen den Ibaditen durch die Lehren. 1. Die Handlungen des Menschen werden von Gott erschaffen (Prädestination). 2. Das Freiheitsvermögen besteht nicht vor der Handlung. Gurgani 85.

حرف; الحروف die Buchstaben sind die einfachen realen Wesenheiten (der geistigen Welt) nach den Meistern der Mystik (Kabbalistik). Gurgani 90.

حرف; حروف الصدق die Buchstaben der Wahrheit sind Propheten und Zeugen für die Wahrheit (vor Muhammad?). Drusenschrift 54, 4 u. 11.

حرف الشرط die Partikel, die die Bedingung ausdrückt (إن . .). Avicenna: Erlösung 12.

حرف; (sic!) الحروف العاليات die höchsten, im Wissen Gottes verborgenen Wesenheiten der Dinge. Kaschi 36.

حرف; حروف الكذب die Vertreter unvollkommener Religionen z. B. die Imame des Islam. Drusenschrift 59, 9.

الحروف العاليات die hohen Buchstaben d. h. die wesenhaften Realitäten die in den Tiefen der Welt des Verborgenen (Gottes) entstehen wie der Baum aus dem Samenkorn (Kosmogonie aus den Differenzierungen des göttlichen Wesens). Gurgani 90.

حرق; الحرق die mittleren Erleuchtungen des Mystikers, die ihn zu Gott hinreißen. Ihr Anfang heißt „der Blitz" (البرق), ihr Ende „das Eintauchen und Vernichtetwerden" im Wesen Gottes (الطمس). Gurgani 91.

الحركة فى الوضع die kreisförmige Bewegung, in der der Körper nicht seinen Ort, sondern nur die Lage seiner Teile ändert (nach Avicenna). Gurgani 89.

الحركة بمعنى التوسّط das Durcheilen einer Wegstrecke, indem das Bewegte in jedem Augenblicke einen anderen Punkt der Strecke einnimmt. الحركة بمعنى القطع die Bewegung im Sinne des Durcheilthabens der Strecke. Sie ist als Ganzes unreal, weil bereits vergangen. Gurgani 89.

حركة عَرَضيّة eine Bewegung per accidens (d. h. eine sekundäre z. B. dessen der in einem fahrenden Schiffe ruht). حركة ذاتىّ eine primäre Bewegung (per se z. B. die des fahrenden Schiffes). Gurgani 89.

حرم; المحرَّم der erste Intellekt, das erste außergöttliche Wesen, auch als Ramadân bezeichnet. Drusenschrift 10, 14.

حسب; محاسبة النفس Gewissenserforschung. Asin Palacios: Bosquejo 39 (nach Suhrawardi und Gazali).

حسن; الاستحسان der Beweis, der den eigentlichen Syllogismus beiseite läßt und sich auf das stützt, was den (ungebildeten) Menschen näher liegt (der Koran). Gurgani 18.

حسن; الاستحسان von Hwarizmi dem رَأْى, der subjektiven Meinung, die etwas für sittlich erlaubt und gut (حسن) hält, gleichgestellt. 9, 4.

حسن dem klaren, technisch vollendeten Syllogismus (القياس الجلىّ) steht der unvollendete, verkürzte (القياس الخفىّ) gegenüber, der eine Art des Begriffes: الاستحسان ist. Gurgani 190.

حسن; الإحسان das sich Ausstatten mit der Bestimmung, Knecht Gottes zu sein (العبوديّة Gegens. الربوبيّة). Kaschi 7.

حشو eine Hinzufügung, ein Kommentar der überflüssig und zwecklos ist. (Daher der Name der Ḥaschwija, die unvernünftige Kommentare den Traditionen beifügten). Gurgani 92.

حَشْوٌ Anthropomorphismus. Gaznawi 289 et passim.

حشو; الجُهّال الحشويّة die Unwissenden (Haschwija als identisch mit „die Ungebildeten" gebraucht). Drusenschrift 89, 13.

حصر; مَأْخَذ الحصر هو الاستقراء der Ort, von dem der Beweis für die Vollständigkeit der (genannten) Aufzählung (der vier Arten der Qualitäten) entnommen wird, ist die Induktion. Ein aprioristischer Beweis ist nicht möglich Igi V 165, 6.

حصر; الحصر الجزئىّ الموجِب die partikuläre Quantitätsbestimmung des Urteils. الحصر الكلّىّ السالب die negative universelle Quantitätsbestimmung (niemals, keiner usw.). Avicenna: Thesen 26.

حصر; حصرْتَ الحصرَ الكُلّىّ الموجِبَ (wenn du die Worte: jedesmal, immer, beständig, alle usw. zum Urteile oder der Bedingung hinzufügst) bestimmst du in der universellen, affirmativen Weise die Quantität des Urteils. Avicenna: Thesen 26.

حصر; المحصورة das mit einer bestimmten Quantität ausgestattete Urteil ist dasjenige, das eine „Mauer" (s. سُور) besitzt. Ḫwârizmi 146.

حصر كلّىّ Aufzählung, die nur allgemeine Bestimmungen gibt, keine individuellen oder partikulären (حصر جُزْئىّ). Avicenna: Erlösung 12.

حصر; المحصورة das Urteil, dessen Quantität und formelle Prädikationsart bestimmt sind. Avicenna: Thesen 24.

حصل; المحصَّلة das Urteil, das ein finites Subjekt und Prädikat besitzt. (Gegensatz: المعدولة). Gurgani 218.

حصل; إذا حَصَّلتَ ما أصّلتُهُ wenn du die von mir aufgestellten Prinzipien (اصول) erkannt hast. Avicenna: Thesen 134, 1. Friedländer 26. المحصِّلون die klar erkennenden d. h. vollendeten Philosophen ev. المحصَّلون.

حصل; العدولُ و التحصيل die Setzung eines infiniten und eines finiten Prädikates. Das zweite ist „aktualisiert", das erste nicht. Avicenna: Thesen 28.

حصل; عِلْم حصولىّ = علم انطباعىّ das Wissen, das darin besteht, daß eine Erkenntnisform im Geiste aktuell wird. (Gegens. علم حضورىّ präsentes, intuitives Wissen). Gurgani 161.

حصل; ماذكره الشيخ لا محصَّل له die Ausführungen Avicennas sind unklar. Naturwissenschaft Avicennas I 2 S. 39 Glosse.

حصن; الإحصان das Erschauen der Majestät Gottes durch das Licht des geschöpflichen Verstandes d. h. das Erschauen Gottes als behaftet mit seinen Eigenschaften, nicht etwa das des reinen, innersten Wesens. Es erfolgt durch eine göttliche Eigenschaft, nicht durch sein Wesen. Gurgani 11.

حصى; إحصاء الاسماء الالٰهية das Annehmen und sich Ausstatten mit den göttlichen Eigenschaften. Kaschi 6.

حضر; حضور Gegenwart Gottes d. h. Leben in dem Gedanken an die Gegenwart Gottes, Gaznawi 178. Vgl. غَيْبة Leben ohne Gedanken an Außergöttliches. Entrücktsein von der Sinnenwelt.

حضر; الحضرة الالٰهيّة das Wesen Gottes, behaftet mit allen seinen Eigenschaften. Gurgani 24.

حضر es gibt hauptsächlich drei حضرات: die Kontingenz, das Notwendigsein und die Zusammenfassung (الجمع) in der Gottheit. Kaschi 62.

حضر; المحاضرة die Präsenz des menschlichen Herzens mit Gott indem es die Namen (und Eigenschaften) Gottes in sich aufnimmt. Gurgani 217.

حضر; مُحاضَرة aktuelle Einsicht in einen Beweis, Erleben einer Einsicht. Gaznawi 373.

حضر; شرط الذكر الحضور Bedingung für ein gültiges Gebet zu Gott ist, daß man sich desselben bewußt ist (Aufmerksamkeit) oder = daß man sich in die Gegenwart Gottes versetzt. i. Ridwan 34. الحضرات الخمس die fünf Weltstufen, Seinsordnungen. i. Ridwan 44.

حضر; الحضرات الخمس الإلٰهيّة „die fünf göttlichen Majestäten sind 1. die absolute Verborgenheit. Ihre Welt ist die der in dem Wissen Gottes dauernd bestehenden Individuen. 2. Ihr gegenüber steht die Welt der sinnlichen Wahrnehmung, der Gottesherrschaft. 3. u. 4. Die relative Verborgenheit, die der absoluten am nächsten steht. Sie ist die der Geister (Pneumata) der göttlichen Gewalten (gabarût) und des Himmelreiches d. h. der Seelen und reinen Geister, die bis zur sinnlich wahrnehmbaren Welt (Nr. 2) hinabreicht. Sie ist die Welt der Archetypen (der platonischen Ideen) und wird Himmelreich genannt. 5. Die Welt, die die genannten vier umfaßt. Sie ist die des Menschen (Makrokosmos — Mikrokosmos), die alle Welten und ihren Inhalt zusammenfaßt. Die Welt der

Gottesherrschaft (mulk) ist der Ort, an dem die Welt des Himmelreiches in die Erscheinung tritt, diese der Ort, an dem die Welt der Gewalten Gottes (gabarût) sichtbar erscheint. Letztere ist die Welt der reinen Geister (Nr. 3), das Himmelreich die der Ideen (Nr. 4, der Schemen). Die reinen Geister sind nun ihrerseits wieder der Ort, an dem die Welt der „permanenten Individuen“ (Nr. 1 der Erkenntnisse und Eigenschaften Gottes) sichtbar werden, diese der Ort in dem die Namen Gottes erscheinen, und die Namen Gottes der Ort, wo die relative Einzigkeit Gottes (الواحديّة) auftritt, und diese der Ort, wo die absolute Einheit (des innersten Wesens Gottes) erkennbar wird.“ Die Reihenfolge von oben nach unten lautet demnach: 1. das absolut, 2. und relativ einheitliche Wesen Gottes, 3. die Namen, 4. und Eigenschaften Gottes (die permanenten Individuen), 5. die reinen Geister, 6. die Sphärenseelen, 7. die sublunarische Welt, 8. der Mensch als Mittelglied und Mikrokosmos.

الحضرتان die beiden Majestäten sind die Kontingenz und die Notwendigkeit, als Erscheinungsformen des absoluten Seins. Kaschi 58.

الحفصيّة die Anhänger des abu Ḥafs fügten den Lehren der Ibâditen hinzu: die natürliche Gotteserkenntnis steht in der Mitte zwischen Glauben und Polytheismus, als gute Eigenschaft. Gurgani 94.

حفظ عهد الربوبيّة و العبوديّة die Erhaltung des Herrseins und Knechtseins d. h. dem Menschen muß man jeden Mangel, Gott jede Vollkommenheit zuschreiben. Kaschi 37.

حفظ; محفوظ der Heilige ist von schweren Sünden bewahrt, während der Prophet von allen Sünden frei ist (معصوم). Gaznawi 239.

حَفَظَة Engel, die die Schicksalsbestimmungen im Geiste behalten, كِرام الكاتبين Engel die die Schicksalsbestimmungen aufschreiben. Gaznawi 241.

حقّ; دواعى الحقيقة die zur Liebe Gottes antreibenden Motive, die in dem Wesen Gottes (الحقيقة) selbst liegen. Gurgani 15 (sub إرادة).

حقّ; اهل الحقيقة die Mystiker, die das wahre Wesen Gottes erkennen. Gurgani 73.

حق; حقيقةُ الدليل das eigentliche Wesen des Beweises liegt darin, daß der Mittelbegriff dem Unterbegriffe beigelegt und in dessen Umfang eingeordnet wird. Gurgani 109.

حق; الحقّ die Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen — الحقّيّة die Übereinstimmung der Dinge (als wahr bezeichneter) mit unseren Gedanken. Gurgani 94.

حقّ; حقيقة الشىء das Wesen des Dinges insofern es real konstituiert ist (تحقّق) im Gegensatze zur Individualität (هويّة) und der abstrakten Wesenheit (ماهيّة). Gurgani 95.

حقّ; الحقيقيّة die allgemeine Affirmation (oder Negation) die einen einfachen Tatbestand (ohne Modalität) ausdrückt. Avicenna: Erlösung 11.

حقّ اليقين das Vergehen des Menschen in Gott und das ewige Verbleiben in ihm als Wissen, Zustand und Schauen. عِلمُ اليقين das Erkennen des Todes, der Trennung von der Welt. عَينُ اليقين das Erschauen der Engel durch den Gestorbenen. Gurgani 95.

حقّ; حقيقة الحقائق die Seinsstufe der absoluten Einheit Gottes, die alle realen Wesenheiten umspannt. Sie wird auch Sammlung (حضرة الجمع) und Sein (حضرة الوجود) genannt. Gurgani 95.

حقّ; حقائق الأسماء die Namen Gottes sind die Individualisierungen des göttlichen Wesens und dessen Beziehungen, also Eigenschaften, durch die der Mensch (der Makrokosmos, der eine Erscheinungsform Gottes ist) differenziert wird. Gurgani 95.

حقّ; الحقيقة المحمّديّة das eigentliche Wesen Muhammads ist das Wesen Gottes selbst, behaftet mit der ersten Individualisierung. Dieses ist der erhabenste Name (der Gott selbst bezeichnet). Gurgani 95.

حقّ; كلّ شريعةٍ غير مؤيَّدة بالحقيقةِ غير مقبولة jede religiöse Praxis, die nicht durch theoretische (mystische) Erkenntnis bestätigt wird, ist abzuweisen. i. Ridwán 11.

حقّ; الوجود الحقّانى das Gott entstammende, den Geschöpfen mitgeteilte Sein. Kaschi 67.

حقّ; الحقيقة das Abstreifen der geschöpflichen Bestimmungen, die durch die Eigenschaften Gottes ersetzt werden. Arabi b. Gurgani 288.

حقّ; اهل الحقيقة die Mystiker, die das eigentliche Wesen Gottes ((الحيقة)) und die volle Wahrheit erschauen. Gurgani 19.

حقّ; الحقيقة مشاهَدة الربوبيّة das Erschauen der „Gottesherrschaft" (des Wesens Gottes). ibn Ridwán 5.

حقيقة Losgelöstsein von der Welt und Vereinigtsein mit Gott. Gaznawi 384. تحقّق Gott erreichen. ib. 404.

حكم; الحكيم der Vertreter der weltlichen Gelehrten (الحكماء), Avicenna. Igi V 144, 10.

حكم; الحكماء die „weltlichen" Gelehrten, von Gurgani (97) als diejenigen bezeichnet, deren Lehre mit der Sunna übereinstimmt.

حكم; مُحْكَم nicht in einem anderen, metaphorischen Sinne interpretierbar. Gurgani 218.

حكم; تحكّم Sophistische Argumente aufstellen. Ḫwárizmi 151.

حكم; الحاكم الحسّىّ diejenige Fähigkeit, die über die Daten der äußeren Sinne „urteilt", d. h. sie erfaßt und kombiniert, also der Gemeinsinn. الحاكم الخيالى die Phantasie und الحاكم الوهمى der Instinkt, die aestimativa. Avicenna: Erlösung 47.

حكم; الحكمة المسكوتُ عنها „diese Weisheit besteht in den Geheimnissen des wahren Wesens Gottes, (von denen diejenigen Gelehrten nicht reden und) die

solche nicht erschauen, die nur in den äußeren Umrissen (descriptiones) die Dinge erkennen (die Aristoteliker), und die Ungebildeten. Sie würden durch dieselben Schaden leiden und zugrunde gehen (geblendet durch den Glanz der Gottheit).“ Als Beispiel solcher Geheimnisse wird die Existenz des Bösen angeführt: Wie kann Gott der „liebevolle Erbarmer“ die Menschen in die Hölle stürzen?

حكم; الحكيم 1. der Imám, 2. die Weltseele. Drusenl. 45a.

حكى; عند تلويح المعقولات فى نفسك تُصيب مُحَاكاةً لها wenn die geistig erkennbaren Wesenheiten in deiner Seele aufleuchten, erfassest du ein Abbild von ihnen. Avicenna: Thesen 164, 2.

حكى; المحاكاة das Aufstellen von Vergleichsbildern zu Dingen der Außenwelt bei Maimonides als Tätigkeit der متخيّلة bezeichnet, von Friedländer (28 b) fälschlich als Wiedererzeugung von Vorstellungen übersetzt.

حكى; يحاكيها المتخيّلةُ بامثلة محسوسةٍ ومسموعةٍ die kombinierende Phantasie stellt für diese (himmlischen Dinge) Vergleiche und Abbilder sinnlich wahrnehmbarer und hörbarer Gegenstände (in der Vision) auf. Avicenna: Erlösung 46.

حلّ; انحلالٌ Weltverachtung, sich gehen lassen (betreffs der Sorge um irdische Güter) Geringschätzung der Welt. Avicenna: Testament 101.

حلّ; حيلولةُ الجسم بين جسمَيْن das Dazwischentreten eines Körpers (generischer Artikel) zwischen zwei andere. Igi V 249, 5.

حلّ; الشرطيّات تنحلّ الى الحمليّات die Bedingungssätze sind in einfache Aussagen auflösbar. Avicenna: Thesen 27.

حلم; الحكمة الالٰهيّة die Metaphysik, die die Zustände der unkörperlichen Dinge untersucht, die nicht von unserem freien Willen (wie die menschlichen Handlungen) abhängen (Gegensatz zur Ethik). Gurgani 97.

حلى; تَحَلِّي scheinbares und äußerliches Nachahmen der Tugenden anderer. Gaznawi 389.

حمّ; الحميم 1. das offenbarte Religionsgesetz, 2. die falschen Dogmen, 3. die jenseitige Strafe. الحِمام der Tod. Drusenl. 44b.

حمل; الاحتمالُ = الإمكان الذهنىّ die logische Möglichkeit, wenn die begriffliche Fassung der beiden Termini (Subjekt und Prädikat) für die Feststellung des Urteils nicht genügt und der Geist noch hin- und herschwankt (betreffs der Aussage). Gurgani 11.

حمل; الحملة das sich Entwickeln („Hervorgehen aus der Potenz“) der menschlichen Seele zu der ihr erreichbaren Entelechie (im Jenseits) sowohl im Denken wie im Handeln — das Entrücktwerden. Gurgani 99.

حمل; القياس الحَمْلىّ der einfache Syllogismus. Ḫwárizmi 148.

حِنّ Gespenster (seufzen). Drusenschrift 71, 14. Vgl. جِنّ.

حوز; الحيّز der gedachte, leere Raum, المكان der von einem Körper erfüllte Raum, der Ort. Nagafi 93.

المستحيل ما عدمُهُ لذاتهِ من حيث هى ;حول das Unmögliche ist ein solches, dessen Nichtsein auf Grund seines Wesens als solchen beruht (per se et primo) passim.

حول; الحمد الحالىّ das Lob Gottes, das in der Existenz von Vollkommenheiten besteht z. B. des Pneuma, des Herzens mit den Eigenschaften des Wissens, Handelns und des sich Ausstattens mit göttlichen Charaktereigenschaften. Gurgani 98. Vgl. Gaznawi 356 lisán al ḥāl.

حول; الحال der mystische Zustand, der ohne künstliche Bemühung, also von selbst eintritt z. B. Unruhe, Trauer, Verzücktsein (قبض) und Freude. Er hört auf, wenn die Seele die (mystischen) Eigenschaften erlangt (durch die sie sich Gott verähnlicht), (vgl. مقام). Gurgani 85.

حول; الاحوال die Gnadengaben Gottes, die mystischen „Zustände". Kaschi 6.

حول; الحالات die Dispositionen, Arten der Qualitäten, die dem habitus korrespondieren. Gurgani 198.

حول; المحوّل Gott insofern er dem Mystiker Offenbarungen d. h. Seelenzustände (أحوال) verleiht. Gaznawi 217.

التوحيد الحالىّ ;حول „die Versenkung in die göttliche Einheit wird zu einer Eigenschaft (einem Seelenzustande) des Bekenners der Einheit (الموحِّد)". i. Ridwán 28.

حول; حال der mystische Zustand ist die Erleuchtung, die den وَقْت, die „Zeit" vervollständigt und ausschmückt, also eine höhere Form der Erleuchtung, die unverlierbar ist. Gaznawi 369. — Ein Zustand Gottes, an dem der Mystiker teilnimmt.

اسم إبليس حارت ;حير der Name des Teufels ist ḥārat (sie stand ratlos, perplex da). Drusenschrift 88, 14.

لا بدّ للجسم من حيّزٍ يختصّ به ويتحيّز اليه ;حيز der Körper muß einen Ort besitzen, der ihm ausschließlich zukommt und in den hinein (ilā) er sich räumlich ausdehnt. Durch taḥajjuz muß eine Bewegung ausgedrückt werden, da es ilā regiert, nicht zu verwechseln mit يتحيّز بمكانٍ er wird durch einen Ort als Räumliches bestimmt. Avicenna: Erlösung 37.

خبرة die Erkenntnis der innersten Geheimnisse der Dinge. Gurgani 102.

ختم; الخاتم der vollendete Mystiker. Kaschi 158.

خدج; الذات المخدَجة die unvollkommenen Weltdinge. Avicenna: Thesen 201.

خدع; مُخْدَع der Ort, wo der Imam (القطب) vor den zu Gott Hingelangenden verborgen ist, da diese außerhalb des Kreises seiner Wirksamkeit (تصرّفه) sind. Gurgani 219.

الخَدَم die Buchstaben der Wahrheit (حروف الصدق). الدعائم = die Buchstaben (Agenzien) der Lüge (حروف الكذب). Drusenl. 46 a.

خَرِس وانقمع (durch das Versenktsein in Gott) wird der Mystiker abgestumpft gegen alle äußeren Reize, passiv und regungslos („stumm und überwältigt"). Gaznawi 277, 11.

خَرْق Zerreißen des Gewandes, eine Zeremonie des Mystikers, die Reue und Weltentsagung bedeutet. Gaznawi 417.

خِرْقة التصوّف das Kleid, das der Novize (المريد) aus der Hand des Abtes empfängt, indem es sich dessen Willen unterordnet. Das Bettelgewand, Lumpengewand. Kaschi 159.

خص; المخصوصة die individuelle Aussage. Avicenna: Erlösung 3. Später wird الجُزْئيّة der Terminus für diesen Gedanken.

خصّ; الخصوص die Einheit jedes Dinges, die es als Individuum von jedem andern unterscheidet. Gurgani 103.

خصّ; اختصاصُ الناعتِ die Bestimmung eines Trägers mit einer Eigenschaft Gurgani 13.

تخصيص freigewollte Weltschöpfung. (Determinierung des göttlichen Wesens oder Willens).

خضر „Ausdehnung", Seelenstimmung des Mystikers (بسط). Arabi b. Gurgani 293.

الخِضر der Hidr ist die Ausdehnung. Die Kräfte seiner körperlichen Mischung erstrecken sich zur Welt der sinnlichen Wahrnehmung und auch der Verborgenheit. Das Gleiche gilt von seinen geistigen Kräften. (Er ist also der Makrokosmos, der „große Mensch".) Gurgani 103.

خطر; هذا ممّا خطر تموّهٌ dieses ist eine solche Frage in der (z. erg. فيه) eine weitschweifige Diskussion auftrat. Avicenna: Naturw. 50, 8.

خطر; الخواطر Bewußtseinsinhalte, die in sinnlichen Bildern (Tätigkeiten der inneren Sinne) bestehen. Gegens. العلوم die rein geistigen, abstrakten Bewußtseinsinhalte. Horten: Systeme 206 (Nazzám).

خطر; الخواطر والواردات die mystischen Erleuchtungen. ibn Ridwan 14.

خطر; خاطر ein Gedanke, der durch einen anderen schnell verdrängt werden kann, also flüchtiger Einfall eines Gedankens. Gaznawi 387.

خَطَرات das sich Bewußtwerden der Trennung, Innewerden der Loslösung (von der Welt). Gaznawi 384.

خلّ; الخلّة das Annehmen der göttlichen Eigenschaften seitens des Mystikers. Kaschi 161.

خلّ; تخليل المحَاسِن rituelle Waschung des Bartes. Gaznawi 293.

خلع العادات das Ablegen der (niederen) Gewohnheiten, um zum höheren geistigen Leben zu gelangen. Kaschi 161.

خلف; مفهوم المخالَفة die Bedeutung, die sich sekundär aus einem Worte ergibt. Gurgani 240.

خَلْف die sich widersprechende Behauptung (nicht خُلْف vokalis.). Hwárizmi 150.

خلف; الخوالف die Pronomina, „die ersetzenden". Hwárizmi 146.

خلب; قياس الخَلْف der indirekte Beweis, der aus der Unrichtigkeit des einen die Richtigkeit des anderen Teiles erweist. Er wird aus einem einfachen und zusammengesetzten Syllogismus gebildet. Avicenna: Thesen 79 und: Erlösung 14 unt. الاستقامة die direkte Konsequenz.

خلق die fünf kosmischen Agenzien (الحدود الخمسة). Drusenl. 16a.

خلو; الخلوة das sich Unterreden des Geistes (السرّ) mit Gott, indem weder ein Einziger ist (beide sind also noch getrennt, da das Nirwana noch nicht eingetreten ist) noch ein Engel (der die Vermittelung bilden würde). Gurgani 106.

خلو; تَخَلِّ Loslösung des Mystikers von der Welt und geistige Sammlung. Gaznawi 389.

خلوة Reden des Geistes (سِرّ) mit Gott. Arabi b. Gurgani 294.

الخَمْر der Wein bedeutet den Propheten und Gegenpropheten (asās). Drusenlex. 9a.

خنق; اصحاب الخوانق و الرباط Klosterleute. Asin Palacios: Bosquejo 37. الخانقة d. Kloster.

خور; الخُوَار das Brüllen bedeutet das Gesetz des Propheten (الناطق) — und die Bußpredigt des ibn al Barbarija. Drusenlex. 9a.

خير; اخيار heilige Mystiker, die jedoch noch weniger vollkommen sind als die ابدال. Gaznawi 214.

خير; اختيار Ergebung in den göttlichen Willen und Übereinstimmung mit ihm. Gaznawi 388.

خيط; الخيّاطيّة die Anhänger des Haiját lehrten die Willensfreiheit und die Realität des Nichtseienden (Thesis der Vaischesika). Gurgani 107.

خيل; الخيال Schattenbild, لا يكشف المقالُ عنها غيرَ الخيال Worte können von den mystischen Erlebnissen nur ein Schattenbild entwerfen. Avicenna: Thesen 205, 3.

خيل; الخيال المنفصل die getrennte Phantasie die die Mittelwelt (البرزخ) genannt wird (Welt der Phantasievorstellungen). Gurgani 45.

خيل; خيّال Komödiant, der Bilder, Schattenspiele vorführt. Friedländer 40.

خيل; خيال absolute Zeit, die aus dem Raume (الفَتْح) emaniert. Da sie nichts Reales, gleichzeitig Existierendes, sondern nur in der konstruierenden Phantasie denkbares und „vorstellbares" ist, wird sie „Phantasiebild" genannt. Ismaïlis 341 f.

دبر; دبور Westwind, Ansturm der Leidenschaften auf den Mystiker. Kaschi 22. قبول Ostwind (صباء) = Sieg des Geistes über die Leidenschaften.

دبر; المدبِّرات die sieben leitenden Agenzien, die Planeten. Drusenschrift 41, 1.

دخل; التداخُل مُلاقاةٌ بالأسرِ das gegenseitige sich Durchdringen ist ein Berühren der ganzen Fülle des einen Körpers mit der ganzen Fülle des andern. Avicenna: Erlösung 32.

طباع الأبعادِ يأبى التداخُلَ ; دخل die Natur der Dimensionen (nicht die der Materie) schließt das sich gegenseitige Durchdringen der Körper aus, bewirkt ihre Undurchdringlichkeit. Avicenna: Erlösung 33.

تداخُل العددَيْن ; دخل der Umstand, daß eine Zahl eine andere messen kann, in ihr als Teil enthalten ist und ohne Rest aufgeht z. B. 3 in 9. Gurgani 56.

الدرّة البيضاء ; در die weiße Perle, der erste Intellekt der nicht mit Finsternis gemischt ist. Gurgani 279.

الاستدراج ; درج 1. die mystisch-sittliche Führung, in der Gott den Menschen stufenweise zu sich führt (durch Leiden und Prüfungen). Gurgani 20. 2. das Herunterstürzen des Satans von einem hohen Orte (den Zinnen des Tempels).

درج drei Stufen (درجات) durcheilt der Mystiker 1. das Erwachen (همة الإفاقة), 2. das Verabscheuen eines Lohnes im Jenseits (همّة الأنفة) und 3. das erhabene Streben همّة ارباب الهمم العالية. Kaschi 24.

استدراج ; درج betrogen werden, ohne daß man es merkt. Gaznawi 221,1. Täuschung, die eventuell von Gott bewirkt wird. ib. 224.

الإدراك ; درك 1. die Begriffsbildung, 2. das Urteil über ein Objekt (تصديق), 3. das Wirklichwerden der Wesensform im Erkennenden, 4. das Erfassen eines Dinges nach seiner ganzen Fülle. Gurgani 13.

الاستدراك ; درك die Entfernung (Korrektur) einer unrichtigen Vermutung (توهّم), die aus Anlaß eines Ausdruckes entstanden ist. Gurgani 21.

مُدْرَك ; درك = مدروك erkennbar. Drusenschrift 82, 11.

دركات النقص es gibt fünf unvollkommene Erkenntnisarten: الظُلمة والشكوك والمعصير والغفلة والهُجر ان. Drusenlex. 2a.

اللّا أدْريّة ; درى die „Nichtwisser" Sophisten leugnen das sichere Wissen und lassen nur den Zweifel und den Zweifel an diesen Zweifel et sich in infinitum zu. Gurgani: 200.

دعوات السموات die verborgenen Imáme. Drusenlex. 2a.

دعوة Aufforderung des Bußpredigers oder der himmlischen Wesen an die Menschen, sich zu Gott zu wenden und ihm zu dienen. Drusenschrift 70, 19.

دعوة Prophetentum als Bußpredigertum. Drusenschrift 44. passim.

دعوة العدم Prophetentum im Heidentume. Es bringt den Menschen noch keine Gotteserkenntnis, sondern bereitet diese (الكشف) nur vor. Drusenschrift 44.

الداعى ; دعى der die Menschen Auffordernde, sich zu Gott zu wenden und zu bekehren, der Prophet, Warner, Bußprediger. Drusenschrift 9, 7.

دفع emanieren lassen, Emanation. Drusenschrift 20, 15.

التدقيق ; دقّ die Begründung durch einen (scharfsinnigen) spitzfindigen Beweis. Gurgani 56.

استدلال أنّى ; دلّ Argumentation von der Wirkung auf die Ursache. استدلال لِمِّى Argumentation von der Ursache auf die Wirkung. Gurgani 17.

دل; الدليل der Induktionsbeweis wie الأمارة, der nur eine Vermutung, ein unsicheres Wissen verleiht. Nagafi 55.

دلّ; العلم الاستدلالىّ das nicht auf Spekulation und Deduktion sondern auf Intuition beruhende Wissen, das in den Indizien instantan die Ursache erfaßt. Gurgani 162.

دلو; التدلّى das Herabsteigen der höchsten, Gott am nächsten stehenden Engel nach ihrem Hinaufsteigen (Bild des Kreislaufes). Gurgani 56.

دنو; مبدا رقيقة التدانى der Punkt vor Gott, wo die Himmelfahrt der Muslime (mit Hilfe der koranischen Offenbarung) endet. Er ist niedriger wie der Endpunkt der Himmelfahrt der Engel. Gurgani 57.

دنو; التدانى 1. das sich Zusammenscharen der Engel, ihre Himmelfahrt zum höchsten Ziele, dem Punkte vor Gott, wo die absteigende und aufsteigende Kette der Geschöpfe sich nähern (حضرة قاب قوسَيْن). Gurgani 56. 2. das sich Gott Nähern.

دهر; اذا كان لشىء ثباتٌ مطابق لثبات الزمان ومافيه سُمّيت تلك الإضافةُ دهرًا له besitzt ein Wirkliches eine Dauer die der Dauer der Zeit (nicht etwa nur einem einzigen Augenblicke der Zeit) und des Zeitlichen kongruent ist, dann wird diese Relation (des Dauernden zu dem Dauernden) aevum genannt (während die Relation des Transeunten zu dem Transeunten die Zeit ist. فيكون الدهرُ محيطًا بالزمان aevum ergo ambit et amplectitur tempus. Avicenna: Erlösung 31 unt.

دهر aevum ist der ewig dauernde Augenblick, der die Dauer Gottes mißt. Er ist das innere Wesen der Zeit und vereinigt aeternitas und sempiternitas. (Der sarmad wird sonst in dieser Weise definiert). Gurgani 111.

دور; التدويرات die Epizyklen, die in einer Sphäre sind, die die untere Welt nicht umgibt فلك غير مُحيط. Avicenna: Thesen 169.

دور; الدار 1. Gott (التوحيد), 2. دعوة الستر und دعوة الكشف die Bußpredigt der unvollkommenen und der vollkommenen Offenbarung, 3. der Koran, 4. das Diesseits, 5. Mekka. Drusenlex. 9b.

دور; الدوائر والمثلّثات das Innere der kosmischen Kreise und Dreiecke sind die Propheten, Gegenpropheten und Imame, das Äußere die Sphären und Sternbilder. Drusenl. 10a.

دور; الكشفات = الدوائر die Offenbarungen. Drusenl. 10a. — الادوار = الكشوفات.

دور; الأدْوار 1. die verschiedenen Offenbarungsformen „von Noah bis Saïd", 2. die mystischen Stationen. Drusenl. 10a.

دور; دائرة البيكار der „Kreis des Zirkels" stellt die Gottheit dar. Drusenl. 10a.

دور; الدَّوَران die vollständige zeitliche Kongruenz von zwei Reihen von Tatsachen („das sich Berühren aller Punkte der Umkreisung zweier Kreise"). S. 85 dieses Buches.

دور; اصطلاحات التى تَدُور بَيْنهم Termini die bei ihnen in ständigem Gebrauche sind. i. Ridwân 15.

دور; لايمكنك أن تُدِير الإقامةَ du kannst nicht (von beiden, der Hyle und der Form) wechselweise aussagen, daß sie die Funktion des Konstituierens ausüben, daß also die Form die Materie konstituiere und zugleich umgekehrt die Materie die Form. Avicenna: Thesen 101.

دور; انّ الدوران لايفيد الّا الظنّ das beständige Zusammentreffen von zwei Tatsachenreihen verleiht noch keine sichere Erkenntnis, daß die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei. Es verleiht nur eine unsichere Vermutung. Igi V 258 (Komm. Gurganis).

دور; دورُ مَعيّةٍ لا دورُ توقّفٍ وتقدّمٍ ein circulus, dessen Glieder parallel sind (reziprokes Verhältnis), kein solcher, dessen Glieder in innerer Abhängigkeit stehen und logisch früher (und später, wie Ursache und Wirkung) geordnet sind. Igi V 148. Sonst bedeutet es auch: Umstellung der Propositionen des Syllogismus, sodaß aus dem Schlußsatz und einer konvertierten Prämisse die andere Prämisse folgt. Avicenna: Erlösung 14.

دور; الدوران „das „Umkreisen" bedeutet, daß ein Ding auf ein anderes basiert (und von diesem abgeleitet) wird. Letzteres muß dabei geeignet sein, die Ursache des ersten zu bilden z. B. das Einnehmen von Skamonium als Ursache für die Relaxation. Das erste, die Wirkung, wird دائر (Umkreisendes) genannt, das zweite, die Ursache, مَدار (Ort der Umkreisung). Es kann sich auf dreifache Weise verhalten. 1. Die Ursache kann sowohl im Sein als auch im Nichtsein mit der Wirkung koinzidieren z. B. Ehebruch und Steinigung, denn letztere ist nur für den Ehebruch bestimmt. Wenn daher dieser vorliegt, tritt die Steinigung ein, wenn er nicht vorliegt, fällt sie weg. 2. Die Ursache kann im Sein mit der Wirkung auftreten, nicht aber im Nichtsein z. B. das Einnehmen von Skamonium und die Relaxation. Wenn man nämlich kein Skamonium einnimmt, kann die Relaxation dennoch vorhanden sein, da sie auch durch eine andere Medizin bewirkt werden kann. 3. Die Ursache kann nur im Nichtsein mit der (ausfallenden) Wirkung koinzidieren z. B. Leben und Wissen. Wenn nämlich das Leben nicht vorhanden ist, ist auch das Wissen ausgeschlossen. Ist es aber vorhanden, so ergibt sich noch nicht mit Notwendigkeit, daß auch das Wissen bestehen muß." Diese Konstatierung von Koinzidenzen soll empirisch-experimentell feststellen, welche Vorgänge beständig mit anderen Vorgängen vorhanden sind, sodaß man auf eine ursächliche Beziehung beider Reihen (im ersten und teilweise im zweiten Falle) schließen kann — ein schöner Beweis für die empirische Tendenz des mittelalterlichen Denkens im Oriente. „Die gesetzmäßige Zurückführung der Wirkung auf dasjenige, was geeignet ist, Ursache zu sein". Gurgani 110.

دوم; الدائمة المطْلَقة die Aussage, die als eine immer wahre bezeichnet wird. Gurgani 108.

ذخر; ذخائر الله die Helfershelfer Gottes, mit denen Gott das Böse von seinen Dienern abwendet. Kaschi 162.

ذرّ; النكاح السارى فى جميع الذرارى das göttliche Sein, das das ganze Weltall, „alle seine Nachkommen" durchdringt. Kaschi 79.

ذعن; الاذعان der feste Willensentschluß nach vorhergegangener Unschlüssigkeit. Gurgani 15.

ذهب; هذا قول غير مَذْهوب اليه dieses ist eine Thesis, die (noch) nicht aufgestellt wurde. Avicenna: Thesen 170.

ذهب; الذهاب die Ekstase, sodaß die Sinneswahrnehmung unterbrochen ist. Arabi b. Gurgani 290.

ذو die Kategorie des habere, des an sich Tragens (sonst المُلْك). Ḫwârizmi 144.

ذات; بما هى ذَوَاتٌ einzeln, jede für sich. Avicenna: Nauruzfest 95 passim.

ذوت; الذات Wesen (Substanz) hat einen weiteren Umfang als Individuum (الشخص); denn dieses sagt man nur von der körperlichen Substanz aus, jenes von der körperlichen und geistigen. Gurgani 112.

ذوت; ذات Sein und Realität eines Dinges. Gaznawi 386.

ذوق; اهل الذوق diejenigen, bei denen die Offenbarungen (mystischen Erkenntnisse) sich äußerlich zeigen und von denen diese gleichsam sinnlich erfaßt werden. Gurgani 41.

ذوق; الذوق das mystische Erkennen bedeutet ein mystisches Licht (نور عرفانىّ) das Gott durch seine Erleuchtungen in die Herzen seiner Freunde „hineinwirft" (قذف). Gurgani 112.

الذوق der erste Anfang der göttlichen Erscheinungen. Arabi b. Ġurgani 288.

ذيع; امّا من ذائعات محمودة واما من مقدّمات سوفسطانيّة abgeleitet aus allgemein herrschenden (aber unrichtigen) Anschauungen (Vorurteilen) oder aus sophistischen Prämissen. Avicenna: Erlösung 14 u. 34.

ذيع; مقدّماتٌ أوّليّة وذائعة وتجربيّة 1. Primäre, 2. allgemein bekannte (nicht beweisbare) und 3. experimentell erweisbare Prämissen. Avicenna: Thesen 126.

رأس; الرأسان die beiden Termini des Syllogismus zwischen denen der terminus medius vermittelt, الحدّ الأكبر und الحدّ الأصغر ,الطرفان. Avicenna: Erlösung 8.

رأى; (الرثاء statt) الرياء die schwächliche Rücksicht auf die Menschen, die man in seinen Handlungen nicht nehmen darf. Gurgani 12 (sub اخلاص = Herzensreinheit).

رأى; مرآة الكون das relative, einheitliche Sein, Betrachtung Gottes in der Vielheit der Geschöpfe. Kaschi 58.

رأى; الرِّياء das Ablassen von der Reinheit der Absicht im Handeln, indem man auf anderes als Gott sieht (Heuchelei, Augendienerei, Menschenfurcht; statt رِثاء). Gurgani 119.

ربّ; رُبُوبيّة „Herrsein", eine (göttliche) Eigenschaft, die der Mystiker durch den Weg der „Stationen" erringt, indem er das „Dienersein" (ubudíja) abstreift, göttliche Eigenschaften annehmend. Gaznawi 157.

ربط; رباط Schulhaus, Internat, Konvikt, Kloster. Gaznawi 96.

ربط; الرابطة die Kopula in dem Urteile. Avicenna: Thesen 28.

ربط; الرابطة Kloster. اصحاب الرِّباط Klosterleute. Asin Palacios: Bosquejo 37.

ربط; الرباطات die Partikeln, die die Grammatiker حروف nennen, sonst auch الادوات genannt. Ḫwârizmi 145.

ربع; الرباعيّة das Urteil, das aus Subjekt, Prädikat, Kopula und Modus (جهة: Möglichkeit, Notwendigkeit oder Unmöglichkeit) besteht. Avicenna: Erlösung 5.

ربع; وقت التربيع die siderische Opposition in der z. B. der Mond sich nicht verfinstern kann. Gurgani 275, 5.

رتب; الترتيب die systematische Ordnung des Syllogismus, die z. B. darin besteht, daß der terminus medius in der einen Prämisse Subjekt, in der anderen Prädikat ist — so die erste Figur (شكل). Ḫwârizmi 148.

رتب; المراتب die Seinsstufen in dem Weltbilde der Mystiker sind folgende: die Seinsstufe der absoluten Einheit (الاحدية) besteht darin, daß das reale Wesen des Seins (Gott) unter der Bedingung genommen wird, daß kein Ding mit ihm vorhanden ist. Dieses ist die Stufe, auf der alle Namen und Eigenschaften Gottes aufgehoben sind. Sie wird die Vereinigung der Vereinigung und das reale Wesen der Wesenheiten und die Wolke (Blindheit) genannt (حقيقة الحقائق und العماء). Die Seinsstufe der Göttlichkeit ist diejenige, in der das reale Wesen des Seins (Gott) unter einer besonderen Bedingung genommen wird. Ist der Inhalt dieser Bedingung nun die Summe aller Dinge, die der Gottheit sowohl in ihren Universalia als auch in ihren Individua notwendigerweise anhaftet d. h. die Namen und die Eigenschaften Gottes, so ist dieses die Stufe der relativen Einheit und der Zusammenfassung (الواحديّة u. الجمع). In Beziehung auf die äußeren Erscheinungsformen der göttlichen Namen, insofern diese (die realen Dinge) zu ihren Vollkommenheiten hingeführt werden, wird sie Stufe der göttlichen Herrschermacht (الربوبيّة) genannt. Im Sinne der Universalia der Dinge heißt sie die Stufe des Allerbarmers (الاسم الرحمٰن) d. h. des ersten Intellektes, der die Schicksalstafel des göttlichen Ratschlusses, die Mutter des Buches und der höchste Schreibgriffel des Schicksales genannt wird. In dem Sinne, daß in den Universalia die getrennten Partikularia enthalten sind, ist es die Stufe des Barmherzigen (الاسم الرحيم), der Universalseele, die die Tafel der Schicksalsbestimmung, die wohl bewahrte Tafel und das offenkundige Buch heißt. In dem Sinne, daß die differenzierten Wesensformen zu veränderlichen individuellen Dingen werden, ist es die Stufe des von der Tafel auswischenden und auf dieselbe aufschreibenden (الاسم الماحى والمثبِت), des Leben Spenders, der Seele, die in den universellen Körper eingeprägt wird. Letztere wird die Tafel des Auswischens und Aufschreibens genannt. In dem Sinne, daß sie aufnahmefähig ist für die spezifischen Wesensformen, die pneumaartigen und die körperlichen ist sie die Stufe des Namens des aufnehmenden Prinzipes (الاسم القابل), der universellen Hyle, die man als das beschriebene Buch und das feine ausgebreitete Papier kennzeichnet. In dem Sinne der sinnlich

wahrnehmbaren und individuellen Wesensformen ist sie die Stufe des mit Wesensformen ausgestatteten Namens (الاسم المصوّر), der Welt der allgemeinen und determinierten Phantasie. In dem Sinne der sinnlich wahrnehmbaren und sichtbaren Wesensformen ist sie die Stufe des äußerlich erscheinenden, absoluten und letzten Namens Gottes, der Welt der Gottesherrschaft (der sublunarischen Welt: الاسم الظاهر المطلق والآخر). Gurgani 222f.

رتق die in sich gleichmäßige und einheitliche Materie (الوحدانيّة) wird zuerst konsolidiert und fest gemacht (إجماد), bevor die eigentliche Gestaltung der Weltteile beginnt (العنصر المرتوق). Kaschi 146. Ismaïlis 350.

رتق; الراتق Gott. Drusenl. 16b.

رجع; رجوع Abwendung von der Sünde und Welt und Hinwendung zu Gott. Gaznawi 391 (vgl. تَوْبَة).

رجع; الرَّجْعة nach einigen Schiiten bedeutet es die Wiederkehr des verstorbenen Imám (Barbarossa-Motiv), nach anderen sein Entrücktsein und Verborgensein (in einem Berge). Hwárizmi 24.

رحم; الرحمة الوجوبيّة die Gnade, die Gott „verpflichtet" ist, dem Menschen zu geben. Kaschi 147.

ردّ; الردّ الى الامتناع deductio ad absurdum. Hwárizmi 149.

ردف; الترادُف die Übereinstimmung im Begriffe — synonyme Ausdrücke — Übereinstimmung in der „Aussage" (d. h. dem Umfange zweier Begriffe). Gurgani 58.

ردف; المرادف das synonym Bezeichnete, indem mehrere Namen sich auf ein Objekt beziehen, während in dem Universellen (المشترَك) mehrere Objekte durch einen Namen aequivoce bezeichnet werden. Gurgani 221.

الردْف die Konklusion des Syllogismus (gewöhnlich النتيجة gen.). Hwárizmi 147.

ردى; الرداء der Mantel bedeutet bei den Meistern der Mystik das Sichtbarwerden der göttlichen Eigenschaften für den Menschen. Sie sind gleichsam der „Mantel", der das Wesen Gottes verhüllt. Gurgani 115.

الرَّدى daß der Mystiker die Eigenschaften Gottes falsch zeigt. Kaschi 147.

رسل; المجاز die metaphorische Ausdrucksweise ist entweder genau, klar (استعارة) oder ungenau (مُرْسَل). Gurgani 214.

رسل; إرسال النفس مع الله sich dem Willen Gottes vollkommen hingeben. ibn Ridwán 2.

الرُسُل die fünf kosmischen Agenzien (الحدود). Drusenl. 26a.

رسم; المترسّمون Leute die vor allen auf die äußeren Vorschriften und Nebensächlichkeiten achten, Pedanten. Gaznawi 43.

رسم äußere Gestalt — حقيقة inneres, eigentliches Wesen. Gaznawi 20.

رسم die Schöpfung und ihre Eigenschaften. Kaschi 148.

الرسمُ der Umriß ist eine Eigenschaft (Bestimmung von Dingen) die für alle Zeit eintritt und das verwirklicht was in der Ewigkeit des göttlichen Wissen vorherbestimmt war. Gurgani 116.

رِضًى Ergebung in den Willen Gottes, Übereinstimmung mit ihm (= tawakkul), von Muhasibi als ein mystischer Seelenzustand (der von Gott verliehen wird) nicht als eine „Station", die selbsttätig erworben wird, definiert. Gaznawi 177.

رضىّ الفريقَيْن Marwazi ca. 800, der mit den beiden Parteien, den Anhängern der Tradition und denen der opinio, übereinstimmte. Gaznawi 96.

رعن; رعونة Stehenbleiben bei der geschöpflichen Natur (Ableugnen der Mystik). Arabi b. Gurgani 295.

رُفقاء Anhänger der Ismaïlis (193, 3).

رق; الرقيقة das Geistige, Feine ist alles wodurch der Geist des Menschen (سِرّ العبد) verfeinert und das Massive der animalischen Seele aufgehoben wird. Gurgani 117.

رق; الرقّ Bahaaddin: لكونه مقتنى فى رقّ إمامِ الزمان. Drusenl. 16a.

رقب; المراقبة Kontemplation Gottes seitens des Mystikers. Gaznawi 350.

ركز; مركز إحاطىّ الهادى والمضِلّ das allumfassende Zentrum des zum Himmel und zur Hölle prädestinierenden (die im Wissen Gottes liegende Prädestination). Gurgani 181.

رِمّ feuchte Erde, vielleicht Gespenst. Drusenschrift 71, 14. Verwandt mit الجِنّ.

رمس vollständige Vernichtung einer Substanz, Nirwana. Gaznawi 384. Vgl. طمس.

رهص; الارْهاص die Wunder, die als Beweis für die Göttlichkeit seiner Offenbarung vor seinem Auftreten erfolgten, z. B. das Licht, das auf der Stirne der Ahnen Muhammads sichtbar war. Gurgani 16.

روح; الروح الإنسانىّ das menschliche Pneuma ist die feine (körperliche) Substanz die weiß und erkennt (durch Wahrnehmung) und sich auf dem animalischen Pneuma aufbaut. Es kommt von der Welt des Logos herunter und ist in seinem innersten Wesen vom Menschengeiste nicht erkennbar. Manchmal besteht es ohne Leib, manchmal ist es in einem solchen. Gurgani 117.

روح; المستريح der Mystiker, dem Gott das Geheimnis der Schicksalsbestimmung (und der menschlichen Freiheit) gezeigt hat. Gurgani 225.

روح; فَرُوحٌ ورَيحان يعنى الإمام وثانيه Pneuma und Myrthe d. h. nach der Terminologie der Drusen: der erste Intellekt und das auf ihn folgende Wesen (die Weltseele). Drusenschrift 10, 7.

روح; الريح 1. die im Koran enthaltene Lehre, 2. die Bußpredigt (دعوة التوحيد), 3. die konträren Naturen und das Böse, 4. die fünf kosmischen Mächte (الحدود الخمسة), 5. die äußeren Anzeichen des jüngsten Tages. Drusenlexikon 3b.

روح; الروح الطبيعيّة das rein physische, vegetative Pneuma (z. untersch. von dem animalischen, sensitiven) das in den Venen fließt (العروق غير الضوارب). Hwárizmi 139.

روح; ترويحُ الروح الحيوانىّ بالنسيم der Vorgang, daß das animalische Pneuma durch den äußeren Lufthauch in Bewegung gesetzt(?) und erneuert (aufgefrischt) wird. Igi V 203, 7.

روح; الروح الأَعْظم der erste Intellekt. Kaschi 150.

الروح الأعضم der Nūs und das eigentliche Wesen Muhammads (das bei Gott präexistiert), auch die einzige Weltseele und die Welt der Namen Gottes. Dieser Geist ist das erste Geschöpf, das Gott nach seinem Ebenbilde erschaffen hat. Gurgani 117.

الروح das vegetative Pneuma hat seinen Sitz in der Leber, das animalische im Herzen, das seelische (menschliche) im Gehirn. Ḫwârizmi 139.

رود; المريد der Novize ist derjenige, der seinen eigenen Willen abgelegt und der Welt entsagt hat. Er will nur was Gott will. Gurgani 221 (nach Arabi 1240*).

رود; المراد der vollendete Mystiker, den Gott „auserkoren", dessen Askese und Liebe er angenommen hat, und der in Gott subsistiert und versenkt ist. Gaznawi 157.

رود; المراد der vollendete Mystiker, der alle Individuationsprinzipien und Bestimmungen (رسوم) überwunden hat. Arabi b. Gurgani 284.

رود von den Adepten der Mystik (المريدون) sind die einen راجعون indem sie in das weltliche Leben zurückkehren, die andern واقفون, die auf dem Pfade der Vollkommenheit keine Fortschritte mehr machen, und die dritten بالغون, die das höchste Ziel der Askese erreichen. Diesen wird das Lumpengewand (المرقّعة) von einem Meister der Mystik (پير) angelegt. Gaznawi 55.

روغ; فترِ اوغُتُ عنه gegen dieses (die erste List) schützte ich mich durch eine andere List. Ihm stellte ich eine andere List entgegen und rettete mich so aus der ersten. Tausend u. eine Nacht I 32, 5.

ريش; صاحب الريش „gefiedert" d. h. der Engel Gabriel in der Terminologie der غُرابيّة. Thesis: Gabriel wurde zu Ali gesandt, täuschte sich aber in der Person und kam zu Muhammad, der den Ali so ähnlich sah wie ein Rabe (غُراب) dem andern. Gurgani 167.

رين die dichte Verhüllung im mystischen Sinne. Vgl. (الران, الرانّ?). Kaschi 167.

رين; الرَّيْن من جُملةِ الوَطَنات والغَيْن من جملةِ الخَطَرات die tief eingewurzelte und die leicht vergängliche, plötzlich auftretende Verhüllung des mystischen Blickes sind zu unterscheiden. Gaznawi 5.

رَيْن Unglaube und Irrtum, der wie Schmutz auf der Seele liegt. Gaznawi 391.

رين; رَيْن = ران Schleier, Verhüllung des Geistes des Mystikers, Trübung seines Blickes. Kaschi 153. Gurgani 114.

رين; حجاب الرَّيْن die dem Wesen des Geistes anhaftende Verhüllung (die das Erschauen Gottes hindert). حجاب الغَيْن die äußere, leicht entfernbare Verhüllung des mystischen Blickes. Gaznawi 5.

زخرف = زُخْرُوف; زخاريف Flitter, äußerer Schmuck. Drusenschrift 13, 1.

الزّراريّة die Anhänger des Zurâra 845* lehrten, die Eigenschaften Gottes seien zeitlich entstanden. Gurgani 119.

زرق; الزراقة Gefäß mit zwei Ausflüssen, in denen die Flüssigkeit nach dem Gesetze der kommunizierenden Röhren sich verhält, Friedländer 52. Igi V 159, 3. Durch Hineinblasen in die eine Öffnung wird bewirkt, daß die Flüssigkeit an der anderen hinausspritzt. Es ist zugleich ein Spielzeug für Kinder (nach Maimonides).

زعج; انزعاج Unruhe des Herzens während der Ekstase (وَجْد). Gaznawi 385.

الزعفرانية ihre Thesis lautet: das Wort Gottes (der Logos) ist von Gott verschieden. Alles von Gott verschiedene ist aber erschaffen. Folglich ist das Wort Gottes erschaffen (Arianismus). Wer es für ewig hält ist ein Ungläubiger. Gurgani 119.

زعم; الزُّعم die unbewiesene, willkürliche Behauptung. Gurgani 119.

زقم; الزقوم 1. die islamische Offenbarung (الشريعة), 2. دعاوى سكين die Ansprüche und falschen Dogmen des S. Drusenl. 47b.

زمرد; الزُّمُرُّد „die Universalseele. Da in ihr die Kontingenz verdoppelt ist wegen des Nūs, dessen Wirkung die Weltseele ist (der Nūs ist direkte Wirkung Gottes, besitzt also eine „einfache“ Kontingenz), wird sie Substanz genannt, die eine aus Grün und Schwarz (d. h. der Farbe, die die Tiefen der Gottheit bezeichnet) gemischte Farbe besitzt.“ Grün ist die Farbe des Nūs. Gurgani 120.

زمن; الزمان هو كمّيّة الحركة من جهة التقدّم والتأخّر die Zeit ist die Quantität der Bewegung nach dem Früher und Später. Avicenna: Thesen 150.

زهر; الزَّهْرة die Bedeutungen von Worten — الزَّهْرة die Kräfte des Geistes. Drusenl. 11b.

الزور 1. die Lehre, daß sich oberhalb der Himmel das Nichts befinde. 2. die Drohungen des Predigers ibn Barbarīja. Drusenl. 11b.

زول; لازم أو زائل ein permanent anhaftendes Akzidens (هيئة قارّة) oder ein transeuntes. Avicenna: Thesen 93, 2 unt.

زي; التزيّى sich nach dem Vorbilde (زي) des Abtes (المراد) bilden seitens des Novizen (المريد). Kaschi 159.

زيت; الزيتون der Ölbaum (Koran 25, 35) ist die Seele, insofern sie disponiert ist, das göttliche Licht in sich aufzunehmen — auf Grund der cogitativa. Gurgani 120. الزيت das Öl ist das Licht, das in ihrer ursprünglichen Disposition (zum höheren Denken) liegt.

زيد; زوائد intensive geistige Erleuchtungen (wörtl.: Hinzufügungen zu der Substanz der Seele). Gaznawi 384.

سبب im Gegensatze zu علّة bedeutet es Instrument. Gaznawi 204.

سبح; التّشبيح die Erhabenheit Gottes über (sein Freisein von) jeden Mangel, der in der Kontingenz und Zeitlichkeit liegt. Gurgani 59.

سبح; التسبيح die Lobpreisung Gottes insofern er alle Dinge in sich (eminentiori modo) vereinigt (مقام الجمع). التقديس Lobpreisung Gottes insofern er

1. alles in sich vereinigt und 2. in allen Einzeldingen enthalten ist (مقام التفصيل). Gurgani 68.

سبح; السَّبْحة der kosmische Nebel. Er ist eine Finsternis, in der Gott die Schöpfung erschuf. Dann streute er sein Licht über sie aus. Wem nun ein Teilchen zufiel, der wurde recht geleitet, während die anderen dem Irregehen verfielen. Gurgani 122 (s. الهباء).

سبر; السبر والتقسيم die „Sondierung", Argumentation durch einen disjunktiven Schluß, der aus allen denkbaren Fällen diejenigen ausscheidet, die nicht in Frage kommen, sodaß die richtigen übrig bleiben. Gurgani 121.

سبق; السابقة die göttliche Vorsehung (العناية z. erg.). Kaschi 82.

سبق; السابق الحقيقىّ der Nūs, der erste Intellekt. Drusenschrift 82, 10.

سبق; السابِق الحقيقىّ der in Wahrheit allen Geschöpfen Vorausgehende, der erste Intellekt, der Nūs. Drusenschrift 7, 14.

سبق; السابق 1. eine Eigenschaft des göttlichen Seins, 2. der Nūs, 3. abul Hair, 4. die Anhänger der wahren Religion. Drusenl. 17a.

السوابق الروحانيّة die vier kosmischen Agenzien und Prophet und Gegenprophet. السوابق الجسمانيّة die Hyle und die vier Naturen. Drusenl. 17a.

سبكة Emanation, Ausgießung göttlicher Offenbarungen. Drusenschrift 75, 3.

سبل; السبيل 1. der jeweilige Imám, 2. das islamische Glaubensbekenntnis (التوحيد), 3. Instrument, Vermittelung (سبب), 4. die Pflichten (المفترضات). Drusenl. 27b.

ستر; المستور das Verhüllte d. h. die menschliche Natur, die Menschheit — oder die Gottheit — oder der Imám der Zeit. Drusenl. 12b.

سَحْقٌ ناعِمٌ Zerreiben (eines Dinges) zu feinem Staub. Igi V 234.

سحق das sich Auflösen der Zusammensetzung (Konstitution) des Mystikers unter der Wucht der sich offenbarenden Gottheit. Kaschi 83.

سدرة المنتهَى der Endpunkt der Stationen aller Geschöpfe im Streben nach Gott, der Lotosbaum, die Weltenesche. Kaschi 83.

سرّ; اشتغل قلبى وسِرّى بكُنّ mein Herz und mein Geist beschäftigte sich mit euch. Tausend u. eine Nacht. Kairo 1901 Bd I 39, 7. 45, 14.

سرّ; مستديم لشروق نور الحقّ فى سِرِّهِ der Mönch ist bestrebt, das Aufgehen des göttlichen Lichtes in seinem Geiste ewig zu erleben. Avicenna: Thesen 199, 7.

سرّ; السِّرَار das Absorbiertwerden des Mystikers in Gott, das Nirwana. Kaschi 86.

سِرّ; دفعها سِرُّ التأييد الالهىّ es ließ sie (die Seele) emanieren („stieß sie hervor") das innere geheimnisvolle Wesen der göttlichen Gnade (Hilfe). Drusenschrift 20, 1.

سِرّ; صاحب سِرّ wer das innere, geistige Leben pflegt (Gegens. صاحب شرع wer das äußere Religionsgesetz beobachtet). Gaznawi 226.

سِرّ der reine Geist. Von den vier Bestandteilen des Menschen ist sirr (pers.

plur. sirrhā) der geistigste und der innerste Kern. Er wird von dem Pneuma, dieses von der sensitiven Seele, diese von dem Körper umgeben. Gaznawi 309.

سِرّ Verheimlichung der mystischen Liebe. Gaznawi 385.

سِرّ Geist, besonders der des Mystikers, der sich von dem Irdischen loszuschälen bestrebt ist. الزُهْد عند العارف تنزُّه مّا عمّا يشغل سِرَّهُ عن الحقّ die Weltflucht ist für den Mystiker ein sich Losschälen von allem, was seinen Geist von Gott ablenkt. فتصير قوى النفسِ مسالِمةً للسِرّ الباطن, dadurch werden die Seelenkräfte dem Geiste in Frieden dienstbar. فيتخلص السرّ الى الشروق الساطع dadurch wird der Geist rein für die strahlende Erleuchtung Gottes (vgl. d. „Philosophie der Erleuchtung“ Suhrawardis). Avicenna: Thesen 199. فيتحرّك سِرُّهُ الى القُدُس dann bewegt sich sein Geist auf Gott zu. ib. 202. تلطيف السِرّ للتنبُّه das Geschmeidigmachen des Geistes für die Annahme von Ermahnungen des geistigen Leiters, Abtes. صار سِرُّه مِرْآةً مَجْلوّةً محاذيًا بها شطر الحقّ dann wird sein Geist zu einem Spiegel, einem glänzenden, mit dem er Gott gegenübertritt. ib. 204. وقتُ انزعاجه بسِرّهِ الى الحقّ wenn er mit seinem Geiste zu Gott entrückt wird. ib. 205.

سرّ; نفعنا الله بسِرّه Gott schenke uns Glück durch sein innerstes Wesen. بسِرّك bei deiner Seele, deinem Leben! Nosairier 66 A.

سِرّ; مكنون سِرّ اللّهِ das Verborgene des innersten Wesens Gottes, des göttlichen Geistes. Drusenschrift 6, 3.

سرّ; السرّ der sirr ist eine feine Substanz, die in das Herz des Menschen in derselben Weise gelegt ist, wie das Pneuma in den Leib. Er ist das Substrat des mystischen Erschauens (der Gottheit) wie das Pneuma das Substrat der Liebe und das Herz das des Erkennens ist. Gurgani 123.

سِرّ السِر derjenige sirr (Substrat mystischer Erkenntnis) der Gott allein zukommt z. B. die Erkenntnis der einzelnen Wesenheiten in der Universalität der göttlichen Einheit und die der innergöttlichen Bestandteile. Nur Gott erkennt dieses. Gurgani 123.

السِرّ 1. die Gottheit (in ihrem innersten Wesen), 2. Dasein und Unkörperlichkeit (الوجود والتنزيه), die beiden Attribute Gottes. Drusenl. 12 a.

سرج; السِراج 1. der Imām, 2. abul Ḫair, 3. Bahaaddin, 4. die letztwillige Verfügung zu einer Verpflichtung zur Anhängerschaft. Drusenl. 2 a.

سرف; الاسراف Verschwendung für einen guten Zweck. التبذير Verschwendung für einen unguten, unwürdigen Zweck. Gurgani 24.

سرق; السَرّاقة جمعُهُ سراقات وهى الآنيةُ الضيّقة الرأس و فى أسفلها ثقبةٌ ضيقةٌ تسمّى فى الفارسيّة آب دُزْد Stechheber (persisch: „Wasserstehler“). Igi V 158. Beispiel für den horror vacui.

سرى; الحلول السَرَيانىّ die engste Vereinigung zweier Körper, sodaß sie ein

Individuum (als ein gleiches Objekt des Hinweises) ausmachen wie Rosenwasser und Rose. Gurgani 98. المسرىّ das Substrat des eindringenden Inhärens الحالّ السارى.

سطر; المسطور المبين der Koran. Drusenl. 14a.

سطر die drei Schriftzeichen (سطور) sind Gott — die Menschheit (الناسوت) — die Eigenschaften der Ursache (العلّة d. h. des Imám). Drusenl. 13a.

سفح; اولاد الزناء = اولاد السفاح. Drusenlexik. 4a.

السفر bei den Mystikern (اهل الحقيقة „dem Volke Gottes") bedeutet „Reise" die Bewegung des Herzens, wenn sie mit Anrufung des Namens Gottes beginnt. Es gibt vier Reisen. 1. das Aufheben der Schleier von dem Antlitze der geschöpflichen Vielheit (in der man die Einheit Gottes sehen soll). Dieses ist die Reise (السَّير) zu Gott von den Wohnorten der sensitiven Seele aus, indem man das Verstricktsein in den äußerlich (sinnlich) sichtbaren und außergöttlichen Dingen (الأغيار) löst, bis man zu dem „klaren Gefilde" (الأُفق المبين), dem Endpunkte der „Station des Herzens" gelangt. 2. die zweite Reise ist das Lüften des Schleiers der Einheit von den Antlitzen der geschöpflichen Vielheit, die das natürliche Wissen, das ins Innere dringende, erfaßt. Dieses ist die Reise des Mystikers in Gott, indem sich der Mystiker mit den Eigenschaften Gottes beeigenschaftet und mit den Namen Gottes sein reales Wesen konstituiert. Es ist die Reise in Gott mit und durch Gott (als Vermittelung und Instrument) zu dem höchsten Gebiete, dem Ende der Einheit (الوحدانيّة). 3. die dritte Reise besteht darin, daß im Äußeren und Inneren die Einschränkung durch die beiden Kontraria (die das Entstehen und Vergehen des Außergöttlichen bestimmen) aufhört, indem man in die Einheit des Individuums eintritt, das alle Dinge umschließt (Gott; الجمع u. أحديّة). Dieses ist das Aufsteigen zu der absoluten Einheit und die Station der „Distanz zwischen zwei Bogen (Kurven)" (قاب قوسَين), solange noch die Zweiheit (von Mystiker und Gott) bestehen bleibt. Wird diese aufgehoben, so tritt die Station des Nirwana (مقام أوارنىّ, nicht اوادنى) ein, welche das Ende der Oberherrschaft Gottes bedeutet (denn für eine solche muß eine Zweiheit von Befehlendem und Untergebenem vorhanden sein, die im Nirwana aufhört). 4. die vierte Reise besteht in der Rückkehr von Gott zu den Geschöpfen. Sie ist die „Einheit der Vereinigung und Trennung" (أحديّة الجمع والفرق), indem man erschaut, wie Gott (die Einheit) in den Geschöpfen (der Vielheit) enthalten ist und die Geschöpfe in Gott erlischen, sodaß das Auge des Mystikers die Einheit in dem Bilde der Vielheit erschaut und ebenso die Vielheit in der Einheit (Gottes). Dieses ist die Reise durch Gott (als Instrument) von Gott weg zur Vollendung der Seele und heißt die Station des ewigen „Bleibens" (البقاء) nach dem Nirwana (الفناء; Nr. 3) und die der „Trennung nach der Vereinigung" (الفرق بعد الجمع). — Schirázi 1640* disponierte nach diesen Gesichtspunkten seine Enzyklopädie: „Die vier Reisen" (vgl. Horten: Die Gottesbeweise bei Schirazi; Bonn 1912 und derselbe: Das philosophische System des Schirazi). Gurgani 124.

سقط; قول أسْقط من قول eine Thesis die hinfälliger (unhaltbarer — سَاقِط) als eine andere ist. Avicenna: Thesen 180.

سقم; الحديث السقيم die gefälschte oder zweifelhafte Tradition des Propheten (Gegens. الصحيح). Gurgani 87.

سقى; الاستسقآء das Gebet um Regen. Gurgani 17.

سكر; السكر die Trunkenheit ist bei den wahren Gelehrten, dem „Volke Gottes" (اهل الحقّ) eine Verzückung (Entrückung), die durch etwas (Göttliches) Mächtiges, das über die Seele kommt, herbeigeführt wird. Sie ist intensiver und vollkommener als die einfache Entrückung (الغيبة). Gurgani 125.

سكن; ليس عَدَمُ ايّةِ حركةٍ اتّفقتْ سكونًا nicht die Privation irgend einer beliebigen Bewegung ist Ruhe (sondern die einer ganz bestimmten für die das Substrat aufnahmefähig ist). Avicenna: Erlösung 30.

سكن; السكينة die Ruhe, die das Herz des Mystikers erlebt, wenn die Verborgenheit (Gottes) in dasselbe herniedersteigt. Sie ist ein Licht im Herzen, das zur Ruhe in Gott, der im Herzen zugegen (شَاهِد) ist, führt. Sie beginnt den mystischen Zustand des عين اليقين. Gurgani 125.

سلك; المَسْلَك die fünf kosmischen Agenzien (الحدود). Drusenl. 20a.

سلم; البرهان السُّلّمىّ der Beweis für die Unmöglichkeit unendlicher Dimensionen aus der Leiter d. h. einem Winkel zwischen dessen unendlichen Schenkeln ein proportionaliter wachsender Zwischenraum entsteht, der folglich unendlich werden müßte, obwohl er zwischen zwei Enden (den Linien) eingeschlossen ist هذا خَلْفٌ = هف dieses ist unmöglich. Schirázi 218b Mitte.

سلم; سلام الله عليهم Prekatorische Umschreibung der vier Eigenschaften des Nûs: Gehorsam, Milde, Licht und Demut. Drusenschrift 7, 12.

سلم; التسليم Resignation in den Willen Gottes (إسلام). Gaznawi 209.

سمّ; السمائم 1. die konträren (finsteren) Naturkräfte, 2. Plur. von samûm, „der heiße Wind". Drusenl. 48.

سمح; على المسامَحة in allgemeiner Weise, ohne den Begriff klarzustellen und zu präzisieren (= تصريح). Avicenna: Naturw. 35 Gl.

سمع; أَمِن من السمعة والرياء sicher (geschützt) vor Menschenfurcht und Augendienerei (رئاء). i. Ridwan 33.

سمر; المسامَرة die Anrede Gottes an die Mystiker, die aus der Welt der Geheimnisse hervorkommt. Gurgani 225.

سمر; مُسامَرة göttliche Erleuchtung bei Nacht — محادَثة göttliche Erleuchtung bei Tage. Gaznawi 380.

سمسمة eine unerklärbare Erkenntnis. Arabi b. Gurgani 293.

سمع; السماعىّ das auf Tradition (und dem Gerede der Menschen) Beruhende ist ein solches, in dem kein universelles Prinzip enthalten ist, das (wie eine Gesetzmäßigkeit) die einzelnen Fälle umfaßt (also unzusammenhängende, unlogische Behauptungen). Gurgani 127. Gewöhnlich bedeutet es: durch Offenbarung Gottes erkannt, nicht durch den natürlichen Verstand.

سمو; السماء der Prophet. الناطق. Ismaïlis 188.

سود; سواد الغيب die Tiefen (Dunkelheit, Unerkennbarkeit) des innersten göttlichen Wesens. Gurgani 50. Gegensatz: البيضاء die weiße d. h. der Nūs.

سود; سواد الوجه فى الدارين das Nirwana, in dem der Mensch keine Existenz mehr besitzt. Dieses ist die „wahre Armut“ und das Zurückkehren in das Nichts, das ursprüngliche. Aus diesem Grunde sagt man: die vollständige Armut ist Gott selbst. Gurgani 129.

سود; عالَم السواد die himmlische Welt mit ihren unveränderlichen Individuen. Drusenlex. 6b.

سور; اللفظ الحاصر يسمّى سُورًا مثل كلّ وبعض das die Quantität eines Urteils angebende Wort heißt Sūr (Mauer). Avicenna: Thesen 25.

سُور im Urteile bedeutet „Mauer“ die Determination, die die Quantität des Subjektes angibt („einige“, „alle“ usw.). Gurgani 129.

سور; السُّورُ هو اللفظُ الذى يَدُلّ على مقدار الحصر die „Mauer“ (Quantitätsbezeichnung des Subjektes) zeigt die Größe der Quantität an. Avicenna: Erlösung 4.

سُور die Worte: alle, einige, einer und ihre Negationen nennen die Logiker „Mauer“. Ḫwárizmi 146.

سوى; يستوى للصورةِ وجودٌ der Form teilt sich eine Existenzweise (ein existere, eine Realität, e. Realsein) gleichmäßig mit. Avicenna: Thesen 100.

سوى; المساواة die vollständige Gleichheit der Umfänge zweier Begriffe, z. B. Subjekt und proprium. Avicenna: Thesen 30.

سوى = الغير das Außergöttliche. Kaschi 77. d. h. Gott selbst in den Erscheinungsformen der Weltdinge.

سوى; قياس المساوات der Syllogismus der quantitative Größen vergleicht. Avicenna: Thesen 78.

السوى jedes Pneuma, das in einem feuerartigen Körper erscheint (das Pneuma gilt als einfach بسيط = سوى „eben“, gleichmäßig). Arabi b. Gurgani 295.

سوى; السَّوَاءُ das Ausgeglichensein bedeutet das Verborgensein Gottes in der Schöpfung und der Schöpfung in Gott, sodaß kein Gegensatz zwischen beiden mehr besteht. Die Individuationen der Geschöpfe verhüllen die Gottheit, die durch sich selbst erkennbar ist. Die Geschöpflichkeit ist ein logischer Begriff und sie verbleibt in dem ihr (per se) zukommenden Nichtsein in dem Sein Gottes, in dem die Geschöpfe als begrifflich gedachte existieren. Gurgani 128.

سوى; اهل المساواة Kommunisten, Leute, die die Lehre von der Gleichheit der Menschen, der Leugnung der Rangordnung, aufstellen (Mystiker?). Vielleicht: „alle Menschen“ عالَم المساواة die sublunarische Welt. Drusenschrift 56, 14. 69, 12.

سوى; السِيَّان die „zwei Gleichen“, die Möglichkeit, daß ein Ding gleichzeitig mit einem andern existiere. Gaznawi 386.

سوى; ساوَى النفوسَ فى الإبداع (Gott stellte die Seelen alle gleich bezüglich des anfangslosen Erschaffens, d. h. er erschuf sie alle (gleichmäßig) anfangslos und nicht aus einem vorausgehenden Stoffe. Drusenschrift 42, 16.

السوى das Gleiche ist das individuell (numerisch) Verschiedene, „das andere", d. h. die Individua auf Grund ihrer Individuationen (insofern sie Individua, nicht etwa Spezies usw. sind). Gurgani 128.

سيل; القائلون بالسيّال Philosophen, die die Zeit und die Bewegung als Fließen eines Atomes (resp. Augenblickes: الآن السيّال) auffaßten. Avicenna: Naturw. 42 Gl.

شبح; الأشباح المسوّاة die in sich „indifferenten" Schemen, platonischen Ideen, die in ihren Individuen noch indeterminiert „indifferent" sind, die Welt der kosmischen Phantasie. Gurgani 272.

شبه; فى خلاء او ملاء متشابهٍ in einem homogenen Raume, einem leeren oder vollen (dessen Teile alle gleichartig sind und sich indifferent verhalten). Avicenna: Thesen 106 u. 108. متشابه نِسبةِ وضع مّا dieser Körper (die Umgebungssphäre) ist indifferent für irgend eine Lage (die als „Beziehung" gedacht wird) — kann alle Lagen gleichmäßig einnehmen. Seine Bewegung muß daher eine kreisförmige werden.

شبه; فيشبَّه أن يكون ... dann ist es einleuchtend (klar, selbstverständlich — nicht nur wie Dozy: es scheint, daß ...) (umschrieben mit: فذ لك لاشكّ فيه). Avicenna: Naturw. 44, 4.

شبه; المتشابه das sprachlich Unklare, dessen Erkenntnis unerreichbar ist z. B. die zusammenhanglosen Buchstaben an der Spitze einiger Suren (المقطّعات). Gurgani 210.

شبه; المعنى المتشابَه فيه das tertium comparationis. Avicenna: Erlösung 15.

شبه; المتشابهات die doppelsinnigen Redeweisen. Gurgani 42.

شبه; اشتباه Perplexität. Gaznawi 385.

شتّ; الشتات die Zerstreuung des Geistes (= التفرقة) der Mangel an geistiger Sammlung (الجَمْعيّة) im mystischen Leben. Kaschi 79.

شجر; الشَّجَرة das Imamát. شجرة الزَّقوم = شجرة الفراعنة الطُغاة die tyrannischen Herrscher (Pharaonen) = der Teufel (ابليس). Drusenl. 14b.

شجر; الشَجَرَة der „Baum" (die Weltenesche, der himmlische Lotosbaum) ist der „vollkommene Mensch" (الإنسان الكامل, eine Bezeichnung des Makrokosmos, des Weltalls, das einen Menschen darstellt), der den Tempel (haikal) des universellen Körpers leitet (wie unsere Seele den Leib nach platonischer Auffassung); denn sein wahres Wesen umfaßt alle Dinge und ist in seinen kleinsten Teilchen bis zu jedem Dinge hin ausgebreitet. Er ist ein in der Mitte des Weltalls stehender Baum, weder im Osten, in der Notwendigkeit (des göttlichen Wesens) noch im Westen, in der Kontingenz (der Geschöpfe; Koran 24, 35). Er befindet sich vielmehr zwischen beiden. Seine Wurzel ist in der Erde verankert, und

seine Zweige reichen in die höchsten Himmel. Seine körperlichen Teile sind seine Adern und seine pneumaartigen Wesenheiten seine Zweige. Die mystische Erleuchtung, die ihm per se zukommt, und die der Gottheit, d. h. der Einheit der Vereinigung seines realen Wesens (insofern in der Gottheit alle Dinge zusammengefaßt sind zu einer Einheit — Pantheismus) ausschließlich zu eigen ist, die ferner in diesem Baume alles gebärend schafft (Gott ist das wirkende Prinzip im Weltall) und zwar durch ein reales Geistiges (بِسِرٍّ أَنِّيّ) — diese Erleuchtung besagt: Ich bin Gott der Herr der Welten und die Frucht dieses Baumes. Gurgani 130.

شجر; الأشجار die fünf kosmischen Kräfte, الحدود — النصوصات die heiligen Texte — die Strafbestimmungen des Religionsgesetzes. Drusenl. 14b.

شرّ; الشرارة das Böse. Drusenl. 14a.

شرّ „Böses" bedeutet, daß ein Ding für eine Naturanlage nicht konform ist. Gurgani 132. (Relativität des Bösen erkannt.)

شرب „Trunk" bezeichnet die mittlere Phase der göttlichen Erscheinungen. Arabi b. Gurgani 288.

شُرْب mystischer Trank der göttlichen Liebe, der Genuß der Liebe zu Gott (شُرْبِيّة pers. شربى). Gaznawi 392. Er ist mehr den Novizen als den vollendeten Mystikern (عارفون) eigen.

شرب; مَشْرَب Ekstase, Erscheinung Gottes, Erleuchtung, mystischer Trank. Gaznawi 157. Mystisches Empfinden der Gottesminne. ib. 414.

شرح; قول شارح Klarstellung eines Begriffes. Gegens. حُجّة Klarstellung eines Urteils (durch Begründung). Avicenna: Thesen 4.

شرد; شرود unablässiges Bemühen sich von den Verderbnissen der Welt loszulösen („unstätes Umherirren" = إسْفار um den Schleier von dem geistigen Auge zu heben). Gaznawi 390.

شرط; الخبر الشَّرْطىّ المتّصل والوضعىّ der einfache Bedingungssatz. الشرطى المنفصل der disjunktive Bedingungssatz (entweder — oder) und der konjunktive (sowohl — als auch). Avicenna: Thesen 23.

شرف; مقامُ الإشرافِ على الاطراف die mystische Station, auf der man Gott in allen Dingen (اطراف = Geschöpfe) erschaut. Gurgani 31.

شرف Aufheben der Vermittelungen zwischen Gott und dem Mystiker. Kaschi 132.

شرق; إشراق Erleuchtung, durch die Gott den Geistern offenbar wird, von Suhrawardi den „Thesen" Avicennas (182, 3) entnommen.

شرق; مَشارق شمسِ الحقيقةِ die Erscheinungen Gottes vor dem Versinken des Mystikers in das Nirwana. Kaschi 61.

شرى; الشرايين die Arterien (العروق الضوارب) in denen das sensitive (animalische) Pneuma (nicht das rein physische) fließt. Ḫwárizmi 139.

شطح; الشطح die Bewegung in der gewöhnlichen Sprache. Die Mühle nennt man الشطّاحة, weil sich der Mühlstein viel bewegt. Man sagt auch شطح

الماء فى النهر, wenn das Wasser des Flusses nach beiden Seiten überfließt. In der technischen Sprache (عُرْفًا) bedeutet es die Bewegung der Geister (حركة أسْرَار) der Gott Liebenden, wenn ihre Liebe so intensiv wird, daß sie aus dem Gefäße der seelischen Dispositionen der Mystiker überströmt. Kaschi 151. Das Versinken in die mystische Ekstase. Asin Palacios: Bosquejo 15. Überströmende Äußerungen in der Ekstase, Glossolalie. Arabi: وهو فى حالة الشطح er befindet sich in dem Zustande der orakelhaften Äußerungen, vgl. Guyard: „Fragments" in Notices et Extraits Bd. 22 S. 324. شطحيا (pers. Plur.; Gaznawi 168): ekstatische Äußerungen in Worten, Orakelsprüche. Ibn Riḍwán (21) gibt die Definition: „Worte, die äußerlich beurteilt der Häresie verdächtig sind und die die meisten Imame der Mystiker (القوم!) „von sich geben" (aussprechen), werden شطحات genannt".

شعب الصَّدْع die Vereinigung der Trennung, das Aufsteigen von der relativen zur absoluten Einheit Gottes. Kaschi 150.

شعر; قول شِعْرىّ غير معقول eine Ausdrucksweise, die in der Poesie am Platze ist und einen Unsinn ausdrückt, Avicenna: Thesen 180.

شعر bei den Logikern bedeutet „Poesie" einen Syllogismus, der sich in Phantasiebildern bewegt, um die Seele anzuspornen oder abzuschrecken (rhetorischer Syllogismus). Gurgani 132.

شعشعانىّ strahlend, glänzend, von dem göttlichen Lichte gesagt. Drusenschrift 8, 4.

شغب; المشاغبة ein Sophisma (مغالطة), das sich Prämissen bedient, die allgemein anerkannten Sätzen ähnlich sehen. Gurgani 239.

شغب; مُشَاغِب مُمَارٍ ein Sophist, der aus Prämissen argumentiert, die allbekannten Sätzen ähnlich sehen. Avicenna: Thesen 81.

شفّ; الشفاف das Diaphane, das Leben, das Pneumaartige, das Seelische (der anima sensitiva). Drusenschrift 20.

شفْعيّة الحضرة الواحديّة das Doppeltsein der relativen Einheit Gottes (mit seinen Eigenschaften). Kaschi 151.

شقو; شقاوة Prüfung, die den ungläubigen Nichtmystiker trifft, بلاء Prüfung des Mystikers, die den Körper und die Seele trifft. Gaznawi 389.

شكّ Zweifel bedeutet das Hin- und Herschwanken zwischen zwei Kontraria. Gurgani 134.

شكل; الأشكال الهندسيّة die geometrischen und sogar arithmetischen Lehrsätze (urspr. die mathem. Figuren) Klamroth: ZDMG Bd. 35; 1881 S. 285 u. Lokotsch: Avicenna als Mathematiker S. 14.

شكل; الأشكال لعلّهم النصارى لمشاكلتهم للدَّجّالِ الماضى فى العقيدةِ. Drusenl. 28a.

الشمسى der universelle Intellekt, der Nūs. Ismaïlis 188a.

شمل; كليّة = شاملة كانّيا universell. i. Riḍwán 14.

شهد; المشاهَدة das Schauen des Wesens Gottes, das tiefer eindringt als الإحصان das Erschauen Gottes in seinen Eigenschaften. Gurgani 11.

شهد; الشاهِد der geistige Inhalt, den die مشاهَدة verleiht. Arabi b. Gurgani 289.

شهد; الشهود das Schauen ist das Sehen Gottes durch Vermittelung Gottes selbst (indem Gott selbst zum Auge des Mystikers wird, der durch Gott Gott erschaut). Gurgani 135.

شهد; شواهِد الحقّ die realen Wesenheiten der vergänglichen Seinsformen; denn diese (الاكوان) geben von dem Bildner des Weltalls (المكوِّن) Zeugnis. Gurgani 135.

شهد; التجلّى الشهودى das Erscheinen Gottes, das vom Mystiker erschaut wird, ist das Sichtbarwerden des Seins, das als Licht bezeichnet wird, nämlich das Sichtbarwerden Gottes durch die Wesensformen seiner Namen in den veränderlichen Seinsformen der außergöttlichen Dinge. Die göttlichen Namen sind deren Wesensformen. Dieses Erscheinen ist der Atem und der Hauch des Allerbarmers, durch den das Weltall zum Dasein gelangt. Kaschi 155.

شهد; الخمسة الروحانيّة العالية الحدودُ الشهودُ die fünf kosmischen Größen: Nūs, Seele, Hyle, Leere, Volle. Ismaïlis 220.

شهد; الشاهِد was im Herzen des Menschen präsent ist und in seinem Gedächtnisse die Oberhand gewinnt (bewußt wird). شاهِد الحقّ = wer Gott immer vor Augen hat. Gurgani 129.

شهد; شواهد الأسماء die Indizien, die auf die göttlichen Namen hinweisen (teleologischer Schluß). Kaschi 152.

شهد das Erschauen Gottes ist zuerst الذوق, dann ein Trunk (شرب) zuletzt eine Sättigung (رىّ). Kaschi 162.

شور; الإشارة Hinweis auf den (wahren) Propheten, fast identisch mit دعوة, Bußpredigt, Ruf des Imám an die Menschen, sich um ihn zu scharen. Drusenschrift 72, 6.

شور; إشارات النُّطَقاء الى العدم die Bußpredigten der falschen Propheten, die zur Unkenntnis (عدم) Gottes führen. Drusenl. 15a.

شور; إشارة stumme Hinweisung eines anderen auf Gott als das Objekt der mystischen Liebe. Gaznawi 385.

شوق; الشوق هو الحركة الى تتميم الابتهاج das Verlangen (des Mystikers) ist die Bewegung zur Vollendung der Glückseligkeit. Avicenna: Thesen 197.

شيأ; المشارِكات فى معنى الشيئيّةِ die in der Wesenheit übereinstimmenden Dinge. Avicenna: Thesen 15.

شيأ; الغاية تتأخّر فى حصولِ الوجود عن المعلول وتتقدّم سائِرَ العلل فِى الشَّيْئيّةِ finis est ultimum in executione sed primum in intentione (seiner „logischen Wesenheit" nach). Avicenna: Erlösung 58.

شيأ; انّ المعنى له وجود فى الأعْيان و وجود فى النفس وأمْرٌ مشترِك فذلك

المشترك هى الشَّيْئِيَّة jeder Inhalt ist Individuum (universale in re) logische Idee (universale post rem) und Allgemeines und letzteres ist die logische Wesenheit. Avicenna: Erlösung 58.

شيخ; شيوخ التأويل die Meister der naiven Religionsform, die eine Umdeutung erfahren muß (des Islam und Christentum). Drusenlex. 8b.

صبح; الصبيح الوجه der Mystiker, der die Eigenschaft des جَواد des selbstlos Gebenden angenommen hat. Kaschi 134.

صبح; المصباح der Imám. Drusenlex. 4a.

صبو; الصبا der Ostwind, d. h. die von den geistigen Wesen kommenden Einwirkungen. Kaschi 135.

صبى; التصابى Hang zum Spiel und weltlichen Zerstreuungen. Drusenl. 54b.

صحب; صاحب النونيّة Hidrbek 1459* (Brockelm. II 229). Dogmatisches Gedicht.

صحب; الاستصحاب 1. Erhalten und Verharren eines Dinges in seinem früheren Zustande, indem das Prinzip der Veränderung vernichtet wurde. Gurgani 22. 2. das Urteil, das für den zweiten Augenblick ebenso wie für den ersten gilt. ib.

صَحْو das Erwachen, Nüchternwerden aus dem mystischen Liebesrausche (سُكر) in der Vereinigung mit Gott. Gaznawi 185.

الصحو das Wiedererwachen aus der Betäubung der Ekstase und des Entrücktseins zu Gott. Gurgani 137.

صدأ die Finsternis („Rost“), die sich auf das „Antlitz“ des Herzens (des Mystikers) legt. Sie ist gleichbedeutend mit ران und رَين. Kaschi 139.

صدر; المتصدّرون die ältesten Philosophen. Avicenna: Thesen 178.

صدر; مصادَرات Voraussetzungen von Wissenschaften, Prinzipien, die nicht evident sind noch strikte bewiesen werden können. Axiome. Postulate. Avicenna: Thesen 61 u. Erlösung 18 Mitte.

صدع; الانصداع die (geistige) Zertrennung nach der Sammlung, indem dem Mystiker die Vielheit der Geschöpfe vor Augen tritt und die Eigenschaften Gottes (nachdem er in sein Wesen versenkt gewesen war). Gurgani 39.

صدع; انصداع المجمع die Trennung nach dem Nirwana, das Erschauen der Vielheit in der Einheit (die vierte Reise). Kaschi 11.

صدق; الصدق die Aufrichtigkeit (Wahrheit) ist ein Prinzip, zu dem sich die Herzensreinheit wie eine Konsequenz verhält. Gurgani 13 (s. إخلاص Herzensreinheit).

صدق النور die Erleuchtung, die Gott dem Mystiker verleiht. Kaschi 135.

صدق 1. Gott, 2. der Imám. Drusenl. 16b.

صرج; الصاروج مركّب من النورة واختلاطها (Gips ist aus Kalk und dem, was diesem beigemischt wird, zusammengesetzt. Igi V 220, 3.

التصريف ;صرف die Anwendung eines Prinzipes auf viele Fälle in verschiedenen Bedeutungen. Gurgani 61.

المتصرِّفة ;صرف die sich betätigende, bewegende Fähigkeit ist die cogitativa (im menschlichen Denken) und die kombinierende Phantasie. Gurgani 208.

تصرُّف قولىّ وفعلىّ ;صرف eine Betätigung (ein „Sichbewegen") in Worten und Handlungen. Gurgani 86.

تصرّف ;صرف sich betätigen und bewegen wie die Seele im Leibe und die kombinierende Phantasie in den Daten der Sinneswahrnehmung. Gurgani 157.

الصعق das Nirwana, das Hinschwinden in Gott, wenn Gott sich entsprechend seinem Wesen (per se) offenbart und mit und in Erleuchtungen (سُبُحات) herniedersteigt, durch die alles Außergöttliche (السوى) „verbrannt" wird. Gurgani 138.

اصطفاء ;صفو Reinigung des Geistes des Mystikers durch die Erkenntnis Gottes. Dieses ist zugleich damit identisch, daß Gott den Menschen für sich auserwählt. Gaznawi 390.

صفوة 1. der Imam, 2. die Weltseele oder die Seelen, 3. vier von den حروف الصدق, den Propheten, 4. die menschlichen Leiber, 5. die fünf Weltagenzien, 6. die Bekenner der Einheit Gottes. Drusenl. 54a.

صَفْوة Reinheit, „Sufismus", der sich in ekstatischer Liebe (وَجْد), Visionen (نمودن — نُمود) und Glossolalie, mystischem Delirium (هَذَيان) zeigt. Gaznawi 167.

صَفِيَّةُ der Heilige Gottes, der wahre Prophet — Gegensatz: الدجّال der Antichrist. Drusenschrift 75, 6.

الصالحيّة ;صلح die Anhänger des Ṣâliḥ hielten es für möglich, daß die Akzidenzien des Lebens (Wissen, Fähigkeit, frei zu handeln, Gehör und Gesicht) einem Toten inhärieren, und daß die Substanz ohne alle Akzidenzien bestehe. Gurgani 136.

العبد الصالح = الخِضْر ;صلح Elias, „ein Prophet zur Zeit des Moses". Drusenlexikon 4a. الصالحون die fünf Kräfte (Teile) des Weltalls, الحدود الخمسة.

الاستصلاح ;صلح etwas deshalb für sittlich erlaubt erklären, weil es der Gesamtheit (bonum commune) zum Nutzen gereicht. Ḫwârizmi 9.

اصطلام ;صلم hingerissen werden durch heftige Gefühle. Kaschi 8.

اصطلام = تَجَلِّ ;صلم Erscheinen Gottes, wodurch der Mystiker der Welt entrissen („entwurzelt") wird — Prüfung, verwandt mit امتحان. Gaznawi 390.

صلوات اللّهِ عليه Prekative Umschreibung für den Nûs, den ersten Intellekt. Drusenschrift 7, 2 et passim.

صوامع الذكر ;صمع die Mittel, die die geistige Sammlung fördern und steigern. Kaschi 137.

الصَّنْعَة ;صنع der Syllogismus, die Zusammenstellung der Prämissen (القرينة) und der Konklusion (vgl. الجامعة). Ḫwârizmi 147.

صنع; اصطناع Tätigkeit, durch die Gott den Menschen von jeder Selbstsucht vollkommen reinigt. Nur die Propheten, vielleicht auch einige auserlesene Mystiker können diese Stufe erreichen. Gaznawi 390.

اصناف; صنف Gruppen innerhalb des Umfanges eines Begriffes, die nicht durch eigentliche Differenzen gebildet werden; sekundäre Gruppen. Avicenna: Nagat 54.

صنف; الفصول العَرَضيّة المصنِّفة die akzidentellen Differenzen, die innerhalb der Arten einzelne Gruppen bestimmen (z. unter. von den Arten). Avicenna: Thesen 131.

صون الإرادة das Urteilen, daß alle Dinge nur durch den Willen Gottes entstehen. Kaschi 137.

صوف; التصوّف die Mystik ist die Reinheit im Verkehre (المعامَلة) mit Gott. Gurgani 62.

ضدّ; ضِدّان „zwei Kontraria" d. h. die Unmöglichkeit, daß ein Ding gleichzeitig mit einem andern (dem konträren an einem Substrate) existiere. Gaznawi 386.

الضدّ das Kontrarium im prägnanten Sinne ist bei den Drusen die Finsternis. Drusenschrift 3, 3.

ضرب; العدد الضَّرْبيّ die durch Multiplikation entstandene Zahl. Avicenna: Nauruzija 95, 10.

ضغط الكثيف للطيف der Umstand, daß der dichte Körper den dünnen einengt (soll nach einigen die Ursache dafür sein, daß leichte Körper nach oben steigen). Avicenna: Erlösung 47.

ضمر; مَن انكر هذا فقد فارق مقتضَى عقلهِ لسانا ويعود اليه ضَميرًا wer dieses (Evidente; Avicenna: Erlösung 70) leugnet, der sagt sich der äußeren Sprache nach los von der notwendigen Konsequenz seines Denkens, während er doch in seinem inneren Bewußtsein (Gewissen) an ihr festhält („zu ihr zurückkehrt"). Der Geist ist gezwungen Evidentes anzuerkennen.

ضمر; القياس الإضماريّ der abgekürzte Syllogismus (in dem eine Prämisse usw. verschwiegen wird). Avicenna: Erlösung 15, 12 unt.

ضن; الضنائن die den Mystikern ausschließlich zukommenden Eigenschaften (die Gotttrunkenheit). Gurgani 139.

ضهى; المضاهاة بين الشؤون والحقائق die Übereinstimmung der veränderlichen Wesenheiten (الكَوْنيّة) mit den göttlichen, ihren Archetypen. Kaschi 62.

ضوء direktes, nicht reflektiertes Licht „Wenn ضوء und نور gegenüberstehen (اذاقوبل الضوء بالنور) bedeutet das erste das direkte, das zweite das reflektierte Licht". Igi V 253.

ضوء; الضياء die „Helligkeit" bedeutet das Erschauen der außergöttlichen Dinge (الأغيار) durch das Auge Gottes (durch Gott selbst); denn Gott ist durch sich selbst ein „Licht", das weder selbst erkannt wird noch das etwas anderes durch sich erkennen läßt. In seinen Namen (im Gegensatz zum innersten Wesen) ist Gott aber ein Licht, das erkennbar ist (erkannt wird) und durch

das auch andere Dinge erkennbar sind (erkannt werden). Wenn daher das Herz des Mystikers eine göttliche Erleuchtung empfängt, insofern Gott ein Medium für die Erkenntnis außergöttlicher Dinge ist (durch seine „Namen"), erkennt der von Gott erleuchtete Verstand (البصيرة) die außergöttlichen Dinge durch das Licht Gottes. Die Lichter der göttlichen Namen, die mit dem veränderlichen Werden der Geschöpfe (الكون) zusammenhängen, sind nämlich auch mit den innersten (unerkennbaren) Tiefen Gottes (بسواده) vermischt (wörtlich: „mit seiner Schwärze"), und ihre Ströme unerkennbar (verhüllt). Dann aber erkennt der Geist trotzdem durch Gott das Außergöttliche. Dieses verhält sich so wie die Sonnenscheibe, wenn ein leichter Nebel vor sie tritt. Sie ist dann sinnlich wahrnehmbar. (Die Namen Gottes sind der Nebel, der Gott erkennbar macht, indem er das Auge vor einer Blendung schützt). Gurgani 144.

ضيف; الإضافة die Relation ist eine bilaterale (متكرّرة) reziproke Beziehung, bei der der eine Terminus nicht ohne den andern gedacht werden kann. Gurgani 28.

ضيف; التضايُف „die Reziprozität besteht darin, daß bei zwei Dingen die Abhängigkeit des einen von dem andern die Ursache für die Abhängigkeit des andern von dem einen ist". Gurgani 62.

ضيق; جهَتا الضيقِ والسعةِ die beiden Seiten Gottes, seine Unerkennbarkeit, Unnahbarkeit in seinem Wesen — und seine Erkennbarkeit in seinen Eigenschaften. Kaschi 21.

طاووس الفُقَرَاء abu Naṣr Sarrâg ca. 1050.

طاوُوس العُلَماء Gunaid 909*, gen. der Pfau der Gelehrten. Gaznawi 189.

طبّ; الطبيبُ الروحانى der Abt, der Seelenführer, Seelenarzt. Gurgani 145.

طبع; الطّباعىّ أعمّ من أن يكون طبيعيًّا أو نَفْسانيًّا das im weiteren Sinne Naturgemäße hat einen größeren Umfang als das Natürliche (z. B. die Schwerkraft) und das Psychische. Igi V 211, 3.

طبع; الأجسام الطبيعيّة die Mystiker (ارباب الكشف) verstehen unter den Naturkörpern den Thron und Schemel (Stuhl) Gottes. Gurgani 9. Alles übrige sind „elementare Körper".

طبع; التقدّم الطّبْعى naturā (non tempore) prius d. h. das Frühere kann ohne das Spätere, nicht aber das Spätere ohne das Frühere existieren. Gurgani 66 (nicht identisch mit dem تقدّم بالعلّة).

طبق; طريق المطابَقةِ أو التضمّنِ أو الالتزامِ die Art und Weise der Prädikation ist entweder die der vollständigen Übereinstimmung (definitio et definitum = primo et per se), oder die des Enthaltenseins (wie das Genus als Teil der Spezies — nicht etwa umgekehrt) oder die der Konsequenz d. h. der sekundären Bedeutungsentwicklung. Avicenna: Thesen 5 u. 12.

طبق; تطابُق الحركات die Vergleichbarkeit der Bewegungen in bezug auf die Schnelligkeit. Avicenna: Erlösung 29.

طرب Versenktsein in die visio beatifica, Verzücktsein. Gaznawi 97.

طرد; استطرادی لا نَفْعَ له wertlos und unnütz. Igi V 218 Gl. Fanaris.

طرد; الاستطراد die Durchführung einer Diskussion, sodaß aus ihr per accidens (als Nebenergebnis durch Abschweifung vom Thema) etwas folgt — nicht per se. Gurgani 20.

طرد; الاطّراد „das notwendige Verbundensein im Bereiche des Wirklichen z. B. definitio und definitum. الانعكاس das notw. Verbundensein in Nichtsein. Nagafi 24.

طرد العِلّة die Gesetzmäßigkeit der Ursache besteht darin, daß sie als gleichmäßig in allen ihren Wirkungen wirkend (مطّردة) aufgefaßt wird. Hwarizmi 9, 3. Friedländer 69.

الطرد die innere Konsequenz und Gesetzmäßigkeit, die bewirkt, daß die Folge z. B. die Richtigkeit einer Aussage eintritt, wenn die Ursache vorhanden ist. Gurgani 146.

طرف; الأَطْرَاف اعنى النُّقْطة و الخَطّ و السَّطح Igi V 232.

طرف; النقطة طرف ذاتيٌّ لِمَا هو بالذات مِقدارٌ der Punkt ist eine notwendige (per se anhaftende) Grenze für alles was Quantität besitzt. Avicenna: Erlösung 48.

طرف; الأَطرافيّة sie entschuldigten die vom Zentrum des Islam weitab wohnenden (اهل الاطراف die Leute der Grenzgebiete), wenn sie Teile der Offenbarung nicht kannten. Sonst stimmten die Aṭrāfija mit den Sunniten überein. Gurgani 30.

طرق; طوارق freudige und unerfreuliche Gedanken, Ermutigungen oder Tadel, die die Seele in ihrem nächtlichen Verkehre mit Gott erlebt. Gaznawi 385.

طرق; الطريق 1. das sich Hinwenden zu Gott, 2. der Imám, 3. das islamische Religionsgesetz. Drusenl. 17 b.

طلع; الطوالع der Anfang der Erscheinungen der göttlichen Namen in dem Geiste des Mystikers, sodaß dessen Charaktereigenschaften durch innere Erleuchtung veredelt werden. Gurgani 146.

طلع; المطالعة das Verleihen von Glück, Erfolg und Gnade seitens Gottes an die Mystiker, die die Last des Regierens tragen, ohne daß sie Gott darum bitten. Gurgani 234.

طلع; المطّلَع die Station des Erschauens Gottes als eines Redenden, Offenbarenden. Kaschi 63.

طلع; الاطّلاع das Betrachten der vergänglichen Welt (عالم الكون), das den Blick von Gott ablenkt. Arabi b. Gurgani 297.

طلع; طوالع mystische Erkenntnisse, die im Herzen „aufleuchten wie aufgehende Sterne". Gaznawi 385.

طلق; قيل مَن حَلّ الطَّلْقَ استغنى عن الخَلْق die chemische Auflösung des Marienglases galt nach Igi (V 174) als etwas außerordentlich Schwieriges. Daher

entstand das geflügelte Wort: Wer das Marienglas chemisch (und durch Hitze) zersetzen kann, der leistet etwas so Großes wie die Erschaffung (die nur Gott zu vollbringen vermag).

طلق; المطلَقة das absolute Urteil ist ein solches, dessen Modus (Materie: Notwendigkeit usw.) nicht bezeichnet ist. Hwarizimi 146.

طلق; المطلقة هى التى لم تذكر فيها جهَةٌ للحكم die indifferent allgemeine (unbestimmt allgemeine) Aussage, die keine Modalitätsbezeichnung hat. Avicenna: Erlösung 6. (Die Lehren des Themistius und Alexander.)

طلق; الجُزْئيّة المطلَقة die unbestimmt partikuläre Aussage (einige S sind P). Avicenna: Erlösung 7.

طِمّ Meer, geheimnisvolles Wesen, Gespenst. Drusenschrift 71, 14, verwandt mit الجنّ.

طمأن; الاطمانيّة Glückseligkeit (statt: اطْمِئنان). Drusenschrift 25, 9.

طمس Vernichtung eines Dinges, sodaß noch eine Spur von ihm bleibt, unvollständiges Nirwana. Gaznawi 384.

الطمس das Nirwana, das vollständige Aufhören der Individualisationsprinzipien (الرسوم) des Erdenpilgers in dem Versinken in die göttlichen Eigenschaften. Die Eigenschaften des Menschen werden also in denen Gottes vernichtet. Gurgani 146.

طهر; ظاهر السِرّ والعلانيّة rein im Geiste und äußeren (kultischen) Verhalten ist, wer Gott „auch keinen Augenblick" vergißt und Gott äußerlich gibt, was ihm gebührt (in der Erfüllung der Pflichten). Gurgani 144.

(طيب) طوب; الحالة المطاوِبَة لشىء بالطبع der einem Dinge auf Grund der (seiner) Natur konforme Zustand (z. B. das Ruhen des Körpers im Mittelpunkte des Weltalls). Igi V 213.

طوع; الاستطاعة الحقيقيّة die eigentliche Macht zu handeln, die „potentia proxima" ad agendum, mit der die Handlung erfolgen muß (sensu composito). Gurgani 19.

طوع; الاستطاعة الصحيحة die eigentliche Fähigkeit, frei zu handeln, besteht darin, daß alle Hindernisse entfernt werden. Gurgani 19.

طوع; المطاوَعة die Übereinstimmung zwischen Ursache und Wirkung (Parallelismus = الموافقة). Gurgani 233.

طوع; كطاعة قوّة الحديد لقوّة المغناطيس die Seelen der Sphären bewegen sich und ihre Sphären nach dem Prinzipe der Sehnsucht nach der rein geistigen Welt, sowie die Kraft des Eisens dem Magneten folgt, sich von ihm anziehen läßt. Avicenna: Erlösung 38.

طوق; الطاقة die Fähigkeit, frei zu handeln = القُدْرة. Gurgani 19.

طول; الطَّوْل das Geschenk, die Gabe. Drusenl. 28b.

طوى; طويّة Intention, Absicht, identisch mit نيّة, Drusenschrift 76, 8.

ظرف; الظرفيّة das Begleitendsein ist das Enthaltensein eines Dinges in einem andern. Gurgani 147.

ظلّ; الظلّ الأوّل der erste Verstand; denn er ist das erste Individuum, das durch das Licht Gottes in die Erscheinung tritt. Gurgani 148.

ظلّ آلالة der Schatten des Organs ist der Makrokosmos, der vollkommene Mensch, der durch die Majestät der (relativen) Einheit (d. h. der Weltdinge — Pantheismus — الواحديّة) konstituiert wird. Gurgani 148.

ظِلّ 1. die Macht, Majestät, 2. das islamische Glaubensbekenntnis (دعوة التوحيد Aufforderung zur Einheit Gottes). Drusenl. 29a.

ظلم; الظلمة mit Finsternis bezeichnet man die Wissenschaft von dem göttlichen Wesen; denn diese Erkenntnis des göttlichen Wesens läßt nicht zu, daß neben demselben irgend etwas Außergöttliches erkannt werde. Die Wissenschaft von diesem Wesen verleiht nämlich dem geistigen Auge eine Finsternis (eine Blendung), in der kein anderes Ding erkennbar ist. Ebenso verhält sich das körperliche Auge, wenn das Licht der Sonne es überwältigt, indem das Auge sich auf die Mitte der Sonnenscheibe selbst richtet. Diese ist nämlich die Quelle des Lichtes. Dann erkennt also das Auge kein anderes Ding außer der Sonne. Gurgani 148.

ظاهر الممكِنات das Erscheinen Gottes durch und in Wesensformen (von Dingen), sowohl ihren Individuen (Substanzen) als auch ihren Eigenschaften. Dieses wird auch das göttliche Sein genannt. Gurgani 147.

ظهر; ظاهر الوجود das Äußere des (göttlichen) Seins d. h. die Erscheinungen der Namen Gottes. Die Einheit ist hier eine reale eigentliche (die des Wesens Gottes), die (Vielheit und) Unterscheidung (der einzelnen Namen) eine rein relative — umgekehrt wie in dem Begriffe des ظاهر العلم. Gurgani 147.

ظهر; ظاهر العلم das Äußere des (göttlichen) Wissens d. h. die Individua der kontingenten Dinge, die reale Welt. Gurgani 147.

ظهر; الظاهريّون من المنطقيّين die an dem äußeren Wortlaute und an rein formellen Fragen haftenden Logiker. Avicenna: Erlösung 2.

ظهر; العلم الظاهر die Philosophie, die nur das Äußere des Weltphänomens betrachtet und die mystische Intuition als Illusion abweist (vgl. المقصِّرون), das rein natürliche Wissen. i. Ridwan 6.

عبد; عبوديّة Dienerschaft, Verhältnis des Dienerseins zu Gott, das in den verschiedenen „Stationen" überwunden und durch das „Herrsein" (Göttlichkeit رُبوبيّة) ersetzt wird, sodaß der Mystiker göttliche Natur annimmt. Gaznawi 157.

عبر; اهل العبارات die Philologen, die nur auf die (Bedeutungen der) Worte, nicht auf die معانٍ achten, Pedanten. Gaznawi 59.

عبر; الاعتبار die „Beachtung" sieht die Welt als eine Vernichtung, die in ihr Lebenden als Tote und ihre Pracht als Verwüstung an (mystische Weltflucht — Nur Gott verdient „Beachtung"). Gurgani 30.

المطلقة الاعتبارية ;عبر die rein logisch gedachte Idee. Gurgani 233.

الأمر الاعتبارى ;عبر das rein Logische besitzt nur in dem betrachtenden Verstande eine Existenz und nur solange die Betrachtung anhält z. B. die abstrakte Wesenheit. Gurgani 38.

إعجاز ;عجز die Fähigkeit Prophetenwunder (مُعجزات) zu wirken (كرامات = Heiligenwunder). Gaznawi 219.

عجز Tatlosigkeit, betreffs Gottes: nicht direkt auf die Welt wirken, über sie erhaben sein (neuplatonisch), also die absolute Transzendenz. Nosairier 190, 4.

نوضح ذلك بِعُجالةِ بيانٍ ;عجل wir wollen dieses eiligst (und kurz) beweisen. Avicenna: Erlösung 33.

العجُل 1. ibnal Barbaríja, 2. der Leib. Drusenl. 29 b.

الاستعداد ;عدّ die nähere oder entferntere Potenz zum Handeln. Gurgani 22.

الواحد لا من عَدَدٍ ;عدّ Gott ist einer und zwar nicht infolge einer numerischen Einheit, sodaß er mit anderen (wesensgleichen) Dingen eine numerische Vielheit bildete. Dieses würde eine Unvollkommenheit bedeuten. Drusenschrift 76, 4.

الكيفيّات الاستعداديّة ;عدّ potentia (القوّة) et impotentia (الضعف und اللاقوّة) werden unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt, die also nicht mit dispositio (im scholastischen Sinne) übersetzt werden darf. Gurgani 198.

العدالة ;عدل das mittlere („gerechte") Maß in der Regulierung der Leidenschaften, der richtige Ausgleich مَعْنَى العدالةِ أن تتوسّط النفسُ بَيْنَ الأخلاق المتضادّة فيما تشتهى ولا تشتهى وفيما تغضب ولاتغضب وفيما تُدبّر به الحياةَ ولاتدبّر (das medium virtutis zwischen den konträren Charaktereigenschaften). Avicenna: Testament (Constant. 1298) 103 f.

كُلّما أمعن المزاجُ فى الاعتدالِ زاد قبولاً لقوّة نفسانيةٍ ;عدل je harmonischer, ausgeglichener die körperliche Mischung ist, um so aufnahmefähiger ist sie für eine seelische Kraft (eine Seele). Avicenna: Erlösung 43.

المعدول يدُلّ على العدمِ المقابل للملكةِ ;عدل das Infinite (im Subjekte) bezeichnet die Privation, die dem habitus entgegensteht (z. B. nicht-sehend). Avicenna: Thesen 28.

العَدل والحقّ مخلوق به ;عدل Gerechtigkeit und Wahrheit als Instrumente des Erschaffens. Gurgani 285.

العَدْل 1. der Imam, 2. das islamische Glaubensbekenntnis (التوحيد), 3. das Erscheinen Gottes in „der Erscheinungsform" (Inkarnationsgedanke), 4. die prudentia! (حكمة التدبير). Drusenl. 32 a.

المعدولة das infinite Urteil ist ein solches, in dem die Negationspartikel zum Teile „des Dinges" (eines Terminus) gemacht wird, sei es nun, daß das Urteil ein affirmatives oder negatives ist. Wird die Negation dem Subjekte beigefügt, so ergibt sich المعدولة الموضوع — dem Prädikate, dann المعدولة المحمول, — oder beiden zugleich: المعدولة الطرفَيْن z. B. das non-vivens ist nicht wissend.

نعنى بامتناع التداخُل لا الذى بمعنى السلب بل الذى بمعنى ;عدول العدول unter Undurchdringlichkeit der Körper verstehen wir nicht diejenige, die man in dem Satze ausdrückt: Von den Körpern kann man nicht aussagen, sie seien durchdringbar, — sondern diejenige, die man in die Worte kleidet: Die Körper sind undurchdringbar. Ersteres ist eine finite Prädikation, letzteres eine infinite (z. B. hoc est non-homo). وهو وجوبُ الانحياز والتفرّد بالحيّز letzteres bedeutet, daß die Körper notwendigerweise einen Ort einnehmen und durch denselben gesondert existieren, sodaß sie den betreffenden Ort mit Ausschluß jedes anderen Körpers ausfüllen (Wesen der Undurchdringlichkeit). وهذا المعنى غير مقول بالذات على ما ليس له فى ذاته حيّز dieser Begriff, diese Bestimmung wird per se nicht von solchen Dingen prädiziert, die nicht per se räumlich sind — wird also nur von solchen per se ausgesagt, die per se räumlich sind (den Quantitäten, Dimensionen, nicht von der Materie). Avicenna: Erlösung (ed. Roma 1593) 32 unt.

عدم; العَدَميّة das Urteil, das eine Privation ausdrückt, z. B. Blindheit, Finsternis usw. Avicenna: Erlösung 5.

عدم Nichterkennen der Gottheit, Gegensatz: كشف, Erkennen Gottes. Drusenschrift 45, 6.

عدم; اشتهى عدَمًا لا وجودَ له mystisches Verlangen nach dem absoluten Nirwana (Nichtsein). Gaznawi 168.

عدم مُوازية = غير موازية nicht parallel. عدم hier adverbial gebraucht. Drusenschrift 44, 5.

عرج; المعراج 1. das Aufsteigen in der Gotteserkenntnis. Drusenlex. 2 a. 2. die Kenntnis der mystischen Stationen und 3. das Fortschreiten von der Kenntnis des Imams zur Kenntnis Gottes.

العَرْش die Umgebungssphäre. Gurgani 155.

عرض; عَرَضىّ لازِم وعَرَضىّ مفارِق wie ein notwendig anhaftendes und wie ein trennbares Akzidens sich verhaltend. Avicenna: Thesen 7.

عرض; يُعرَّض بذلك عن الخبر dadurch wird über die Aussage (d. Prädik.) berichtet. Avicenna: Thesen 22. التعريض der „Bericht", durch den der Hörende den Sinn der Worte des Redenden ohne weitere Erklärung versteht. Gurgani: Definitiones.

عرض; المتعارضان die beiden Gegner in der philosophischen Diskussion. Gurgani 106.

عرض; العوارض السماويّة Die vom Himmel gesandten Akzidenzien des Menschen, die nicht in seiner Macht stehen, Schicksalsverhängnisse. Gurgani 165.

عرض; المعارضة Der Gegenbeweis, der auf die Argumentation des Gegners nicht eingeht, und dessen Prinzipien vielmehr zur entgegengesetzten Folgerung verwendet (القلب retorsio argumenti) oder einen Syllogismus der gleichen Figur verwendet (المعارضة بالمثل). Gurgani 235.

عَرْض Ereignis, identisch mit مُجازاة Vergeltung im Jenseits. Drusenschrift 37, 6.

لا يُعارَض هذا بالمقدار الجسمانىّ ;عرض diesem (das Leere betreffenden) möge man die körperliche Ausdehnung nicht als Gegenbeweis entgegenhalten. Avicenna: Erlösung 32.

وجود الشمس فوق العُرْض ;عرض der Umstand, daß die Sonne sich oberhalb des Horizontes befindet (bewirkt den Tag, das Tagsein). Avicenna: Erlösung 67, 18.

لا يؤثِر شيئا على عرفانه ;عرف der Mystiker zieht kein Ding seiner mystischen Erkenntnis Gottes vor. Avicenna: Thesen 200.

العُرْف das allgemein Anerkannte und Angenommene. Gurgani 154. العُرْفيّة العامّة das allgemeine Bekanntsein, das Urteile fällt, die immer und selbstverständlich wahr sind. Gurgani 154.

الإعراف ;عرف die mystische Station, auf der man Gott mit seinen Eigenschaften in jedem Dinge präsent sieht, d. h. diejenigen göttlichen Eigenschaften erschaut, die das betr. Ding wiederspiegelt. Gurgani 37.

الأعْراف ;عرف das Erschaute, das Sehen Gottes als in allen Dingen vorhanden (مقام الإشراف على الاطراف). Kaschi 9.

العراة ;عرى die Abstraktion (sonst عرّى und أعْرى abstrahieren). Gurgani 38.

العَارِيّة ;عرى die Nutznießung ohne Ersatz für den Gebrauch des betr. Dinges. Gurgani 150.

عُزْلة Anachoretentum, Eremitentum (صُحْبة Gemeinschaftsleben der Mystiker, Klosterleben). Gaznawi 190.

العَزَائِم ;عزم 1. die Kräfte (geschr.: القوّات), 2. die religiösen Pflichten. Drusenl. 55 b.

ليس فيه معطّل لا فائِدةَ فيه ;عطل nichts Zweckloses, Unnützes besteht in ihm. Avicenna: Erlösung 26.

الداعى الى تعطيل واجب الوجود عن إفاضةِ الخير والجود ;عطل der Grund, weshalb man von Gott aussagt, er habe den Geschöpfen kein Gutes mitgeteilt (in dem Sinne, Gott habe nicht von Ewigkeit die Welt erschaffen. Er sei untätig gewesen und habe darauf die Welt zeitlich erschaffen). Avicenna: Thesen 156.

تعطيل ;عطل Leugnung der Existenz Gottes, weil er keine Einwirkung auf die Welt ausübe, also aus dem Fehlen von Wirkungen deduziert. Gaznawi 270.

معطّل wer die Eigenschaften Gottes leugnet, die Mutaziliten — vielleicht: wer die Einwirkung Gottes auf die Welt (Deisten) oder einen Teil der Welt, z. B. die menschliche Willenshandlung (liberale Theologen) leugnet und dadurch Gott als etwas z. Teil Zweckloses bezeichnet. Auch ohne Gott könnte dann die Welt sein. In diesem Sinne ist die Existenz Gottes also zwecklos (مُعطّل).

لنوعهِ او لصنفهِ حفظ بالتعاقُب ;عقب seine Spezies oder seine Klasse (die durch akzidentelle Bestimmungen differenziert wird) erhält sich in der Weise, daß die Individua derselben zeitlich aufeinander folgen. Avicenna: Thesen 162.

عقب; العُقَاب der Seeadler ist das Schreibrohr des Schicksals und der erste Intellekt (der Nûs). Er existiert in primärer Weise, nicht auf Grund einer eigentlichen Ursache (سبب) sondern nur auf Grund eines notwendig wirkenden Prinzips; denn die per se aus Gott fließende Emanation hat keine notwendig wirkende Ursache ihrer Existenz. Sie tritt in primärer Weise mit diesem ersten Wirklichen (dem Nûs) in die sichtbare Erscheinung, ohne durch eine göttliche Vorsehung geleitet zu sein (denn diese erstreckt sich nur auf die zeitlich entstehenden Dinge). Die Existenz des Nûs erfordert also in keiner Weise ein aufnehmendes Prinzip, das für ihn zu disponieren wäre; denn er ist das erste anfangslos erschaffene Geschöpf. Weil nun der erste Verstand das Höchste und Erhabenste darstellt von allem, was in der Welt des Göttlichen vorhanden ist, wird er als Seeadler bezeichnet; denn dieser steigt in seinem Fluge höher als alle Vögel. Gurgani 158.

عقب; العقبة 1. die „Einheit“ (d. h. das Wesen) Gottes als Letztes im Weltprozesse. 2. die Absage und das sich Absondern von den Teufeln und dem Gesetze (des äußeren Kultus) d. h. dem Propheten (nátiķ) und Gegenpropheten (asās). Drusenlexikon. fol. 1.

عقل; ذو العقل Verständig ist derjenige, der Gott in den Geschöpfen sieht; denn Gott ist das Bild im Spiegel der Geschöpfe, der durch die sinnlichen Formen verschleiert ist (vgl. ذو العين). Gurgani 113.

عقل; المعقولات 1. die göttlichen Eigenschaften, 2. die guten Handlungen, 3. die sensitiven Seelen, die von den عقول eine Einwirkung erhalten. Drusenl. 29 b.

عقل; المعقولات الثانية die Begriffe zweiter Ordnung sind rein logische, denen in der Außenwelt nichts Sachliches entspricht, z. B. Genus usw. Gurgani 237.

عكس; تنعكس مطلَقةً صرفةً die Aussage wird als eine simplex et universalis (ohne Bezeichnung der Modalität) konvertiert. Avicenna: Thesen 52. تنعكس مثل نفسها convertitur simpliciter (nicht per accidens). ib. 51.

عكس; العكس المستوى die conversio der Aussage besteht darin, daß die beiden Teile des Urteils vertauscht werden, indem jedoch Qualität (affirmativ oder negativ) und Wahrheit unverändert bleiben, z. B. jeder Mensch ist ein animal — konvertiert: einige animalia sind Menschen (die conversio per accidens, die die Quantität verändert) und: kein Mensch ist ein Stein — konvertiert: kein Stein ist ein Mensch (die conversio simplex). Die conversio per contrapositionem stellt die kontradiktorischen Gegenteile an die Stelle der ursprünglichen Termini: jeder Mensch ist ein animal — konvertiert per contrapositionem (عَكْس النقيض): jedes non-animal ist ein non-homo. Gurgani 159.

علّ; التعليل das Fortschreiten des Denkens von der Ursache zur Wirkung — das Aufdecken der Ursache eines Dinges — die Konstatierung des Agens für die Erklärung der Existenz der Wirkung. Gurgani 63.

علّ; القول بموجب العلّة das Zugeständnis, daß der Beweis des Gegners, der eine Ursache anführt (المعلّل) zutreffend ist, ohne daß man die eigene entgegenstehende Meinung aufgibt. Gurgani 189.

عل; العالّ لعلّة العلل der die erste (geschöpfliche) Ursache (den Nūs) in Bewegung Setzende, Gott. Drusenschrift 76, 3.

عل; العِلّة die Ursache einer Eigenschaft, السبب die Ursache einer Substanz. Nagafi 105.

عل; الإعلاليّة die Kausalfunktion, Kausalbeziehung. Drusenschrift 1.

عل; العِلّة الهَيُولانِيّة die Materialursache „ist die Erkenntnis der Wurzel" des Elementes oder des Ob (utrum) des Dinges, die Formelursache die des Was, die Wirkursache die des Wie, die Zweckursache die des Weshalb (ungenaue Definitionen!) Hwārizmi 150.

عل; العِلّة 1. die „Wurzel", der Ausgangspunkt, d. h. der Imâm, 2. der Entschuldigungsgrund, 3. der Lehrer. Drusenl. 30 a.

عل; العلّة Zurechtweisung (und Unterweisung) Gottes an den Mystiker. Arabi b. Gurgani 290.

العِلَل 1. die fünf kosmischen Agenzien, 2. die konträren Naturen, 3. die Religionsgesetze, 4. die Zweifel (Ursache der Erkenntnisse). Drusenl. 30 b.

عل; أعلال 1. die kosmischen Agenzien (الحدود), 2. jede Art der Ursachen. Drusenl. 30 b.

علق; علائق Anhänglichkeiten an die Welt, die den Mystiker von Gott abziehen, Akzidenzien, die von der Erkenntnis der wahren Wesenheit (ḥaḳîḳa) ablenken. Gaznawi 384.

علم; الحضرة العلميّة die Majestät des göttlichen Erkennens. Gurgani 30.

علم; المعلّم الاوّل Adam, der die Engel unterwies. Kaschi 65.

علم; معالم أعلام الصفات ,مَعْلَم die Dinge, an denen die Eigenschaften Gottes erscheinen (Basis des teleologischen Gottesbeweises). Kaschi 64.

علم; العالَم die Welt heißt das „Gewußte", weil durch sie Gott in seinen Namen und Eigenschaften „gewußt", erkannt wird. Sein Wesen bleibt unerkennbar. Gurgani 149.

علم; الأعلام 1. die fünf kosmischen Agenzien (الحدود), 2. die religiösen Pflichten, 3. die Führer des Volkes, 4. die äußeren Zeichen (= alʿalāmât), 5. die Feldzeichen, Fahnen. Drusenlexikon 50 b.

علم; عالَم الماهيّة والمويّة die Welt der (allgemeinen) Wesenheit (die Eigenschaften Gottes und der Welt) und die der Individualität (des eigentlichsten Wesens Gottes). i. Ridwân 24.

علم المعامَلة und علم المكاشَفة die theoretische und praktische Mystik stehen sich gegenüber wie علم und عمل bei den Philosophen. i. Ridwan 6 (nach Gazali).

علم الأحوال لا يمكّن غافلا وِجدانَه die Wissenschaft der mystischen Seelenzustände (Erleuchtungen) setzt denjenigen nicht in den Zustand, sie zu erfassen, der das innere Erlebnis der Seele (von dieser Erkenntnis) übersieht. i. Ridwân 7.

علم; العُلَماء 1. die fünf Weltagenzien, 2. die Anhänger der wahren Religion. Drusenl. 52 b.

العلم die sichere Überzeugung, die mit der Außenwelt übereinstimmt (Begriff der Wahrheit). Gurgani 160.

علمىّ etwas durch logisch-deduktives Erkennen Erreichbares — Gegens. حالىّ etwas durch göttliche Erleuchtung Erfaßbares. Gaznawi 267.

علن; سِرُّهُ وعلانيّتُه sein inneres Wesen und seine äußere Erscheinung. Ismailis 238, 10.

عمّ; على ما يعمّ الموقّتَ والمقيَّدَ ومقابِلَيْهما ohne Einschränkung durch Zeit oder Bestimmung oder ihre Opposita, d. h. in ganz allgemeinem Sinne. Avicenna: Thesen 23.

عمّ; المطلَق العامّ das allgemein Universelle, das weder als notwendig noch als möglich bestimmt ist. Avicenna: Thesen 37.

عمّ; الأُمور العامّة die universellen Dinge sind solche, denen keine besondere Art des Seins (wie Gott, der Notwendige, Substanz und Akzidens) zukommt. Gurgani 38.

عمّ; العموم das Prinzip der Universalität in den Eigenschaften Gottes und der Geschöpfe — das worin diese übereinstimmen. Gurgani 163. Auf diesem Prinzipe beruht der Zustand الجمع.

عم; المطلَقة العامّة das universelle Urteil. Gurgani 233.

عمد; العَمَد المعنويّة die geistigen Säulen des Weltalls, der „vollkommene Mensch", d. h. der Makrokosmos. Kaschi 126.

عمس; سِرّ العمس das Geheimnis von Ali, Muhammad und Salman, der kosmischen und religiösen Dreiheit der Nosairier 65.

عمل; الاعمال Intensität und Heftigkeit im Handeln. Gurgani 30.

عمل; اهل المعامَلات die praktischen (nur der Askese gewidmeten) Mystiker (Gegensatz اهل المكاشفات die theoretischen, intuitiven Mystiker). Gaznawi 225.

عمل; العامل 1. Salāma. 2. Hamza. Drusenl. 30 b. 3. der die religiösen Vorschriften (شروط الدين) Erfüllende. ib. 32 a.

العَمَاء; عمى die „Blindheit", die „Wolke" ist die Seinsstufe der absoluten Einheit Gottes (الأحديّة), die unerkennbar bleibt. Gurgani 163.

عمى; العماء nach der Schule des Kāschi (124): die absolute Einheit Gottes, die durch die relative Einheit (die Namen ...) verborgen wird wie die Sonne durch den leichten Nebel (العماء).

عند; العنديّة die Subjektivisten, die behaupten, die realen Wesenheiten der Dinge richten sich nach unseren Ansichten. (Protagoras: der Mensch ist das Maß aller Dinge.) Gurgani 164.

عند die Zeit in Beziehung zur الحضرة العنديّة, dem (innersten) Wesen der Gottheit ist die Ewigkeit, der unveränderliche Augenblick (الآن الدائم) Kaschi 34.

عند; الحضرة العندية die „bei mir" (عندى) vorhandene, göttliche Majestät. Kaschi 11. 34 oder die Majestät, bei der (عند) der Mystiker verweilt (Nirwana).

عند; العِنَاديّة 1. die Phänomenalisten, die die Realität der Wesenheiten der Dinge leugnen und alles für Phantasiebilder erklären. Gurgani 183. 2. Das per se unmögliche Urteil, die contradictio in adiecto.

عند; المعانَدة die Empörung gegen Gott, aus der vier Naturen entstehen: Sünde, Irrtum, Finsternis und Stolz. Drusenschrift 11, 11.

عند; اللزوم او العناد die Konsequenz (mit der die Schlußfolgerung aus den Prämissen folgt) oder der Mangel einer solchen, die Inkonsequenz. Avicenna: Erlösung 13, 14 unt.

العُنْصر الأعظم هو العنقاء die Hyle. الهباء der kosmische Nebel. Kaschi 126.

عنق; العنقآء der Vogel „Greif". Der kosmische Urgrund (الهبآء), in dem Gott die Körper zuerst erschuf. Er besitzt keine eigene Individualität und Realität, sondern nur eine durch die Form verliehene (also die Hyle). Gurgani 164.

عنى; باطنك معنوىّ dein Inneres, dein wahres Wesen ist göttlicher Natur. Nosairier 190, 6.

عنى; اهل المعانى (ارباب) 1. die Logiker und Sprachwissenschaftler (die nicht die Objekte der Außenwelt, sondern die Gedanken über diese Objekte untersuchen). Gurgani 94, 2 die Geistesmenschen, die auf den inneren Gehalt der Worte und Sachen achten. Gaznawi 59.

عنى; معنى Ali als Inkarnation der Gottheit, Nosairier 46. Ihre Religion wird als مَعْنويّة bezeichnet, d. h. logosartige (mana = Logos, Ali = Inkarnation des Logos).

عنى; المعنى das tertium comparationis im Analogieschlusse (التمثيل oder القياس), gleichbedeutend mit: العلّة, الجامع. Avicenna: Thesen 65.

عنى; لا على الاشتراك الصرف بل بحَسْب معنى واحدٍ non aequivoce sed univoce zu prädizieren, nicht so, daß eine rein äußerliche Übereinstimmung (im Worte allein) vorhanden ist, sondern so, daß ein gemeinsamer Inhalt alle Objekte umspannt, also ein sächliches Moment gemeinsam ist. Avicenna: Thesen 138.

عنى; العناية die (göttliche) Vorsehung ordnet ein einzelnes Geschehnis in das bonum commune des Weltganzen ein. Avicenna: Thesen 160. 185.

عنى; المراد بالذات ما يقابل المعنى أى ما يكون قائما بنفسه unter Substanz versteht man dasjenige, was dem Inhärens (hier speziell als Unkörperliches bezeichnet) gegenübersteht, d. h. was in sich (nicht in einem anderen, in se non in alio sicut in subiecto inhaesionis) existiert. معنى bezeichnet also nicht eine Idee, sondern ein reales Inhaerens in Substanzen der Außenwelt. Fanári z. Igi V 2.

عنى; معنى اللّهِ das Wesen (der „Begriff") Gottes. Drusenschrift 2.

عنى; النصارى المعنويّة die spekulierenden, mystisch gerichteten Christen. Drusenschrift 58, 11.

عنى; معنى معنوىّ ein ganz unkörperliches, rein geistiges Wesen. Drusenschrift 2, 18.

عنى; المعنى was einem anderen inhäriert, sei es, daß es von ihm wie eine Tätigkeit ausgeht, oder ihm wie ein Inhärens anhaftet, oder einen Zustand darstellt (z. B. Fallen) oder schließlich eine Privation. Nagafi 17.

عنى; عالَم المعانى, الحضرة الكماليّة الحقيقة المحمّديّة die Welt der Eigenschaften Gottes (nicht seines Wesens), in ihr sind Tafel, Schreibrohr, Attribute Gottes, die Wesenheiten aller Gesandten und Propheten usw. enthalten. i. Ridwán 18.

المعانى die Bewußtseinsinhalte. Muhassal 3.

عود; الملازَمة العاديّة die rein gewohnheitsmäßige Folge von Ereignissen (ohne inneren, notwendigen, kausalen Zusammenhang). Gurgani 247.

عود; العيد das, was das Herz von der Erscheinung Gottes in sich aufnimmt. Kaschi 128.

عول; فيعول المسئلة الى سِهام الفريضة die Frage neigt sich nach der Richtung der Annahme („der Pflicht“?). Gurgani 165.

عون; المعين der den Nūs, das Licht, im Kampfe gegen die Finsternis Unterstützende, die Weltseele. Drusenschrift 69, 2.

عير; العَيَّارون Mystiker, die sich alles Pompes (viell. aller Kleidung) entäußern, alle Kultur verspotten (عيّر) und vielleicht ganz nackt einhergingen (nach indischem Vorbilde). Ihre Methode ist der „Tadel“ der Welt (الملامة). Gaznawi 100.

عين; الوَاصِلون الى العين die zu Gott hingelangenden Mystiker. Gott ist das Individuum, das einzig und primär Reale, Alle geschöpflichen Dinge sind nur Phänomene und Phantome. Avicenna: Thesen 205.

عين البقاء mit dem Auge der Unvergänglichkeit die Dinge betrachten, d. h. sie als unvollkommen in Vergleich mit Gott ansehen. Sie mit dem Auge des Nichtseins (عين الفناء) betrachten, d. h. sie als non-entia in Vergleich mit Gott ansehen. Gaznawi 185.

عين; الأَعْيان was (als Substanz) in sich besteht, d. h. durch sich selbst ein Volumen besitzt und einen Ort einnimmt — Gegensatz: das Akzidens. Die Wesenheiten der الأعيان الثابتة Dinge im Erkennen Gottes, die dort ewig und endlos dauernd und nur per se, nicht der Zeit nach später als das Wesen Gottes sind. Gurgani 30.

عين; الأَعْيان المضمونة بأنفسها die in sich (in ihrer materiellen Erscheinungsform) verborgenen Dinge sind solche, die durch ein anderes Individuum ersetzt werden müssen, wenn sie selbst zugrunde gehen (nach dem Verkaufe). Gurgani 30.

عين; التعيُّن die Individuation ist dasjenige, wodurch sich ein Ding von einem anderen, das von ihm nur numerisch verschieden ist (الغير) unterscheidet, so-

daß es in diesem differenzierenden Momente mit keinem anderen übereinstimmt. Dieses muß dem Individualisierten also ausschließlich zukommen. Gurgâni 65.

عين; ذو العين ein „Auge" besitzt derjenige, der die Geschöpfe in Gott sieht (vgl. ذو العقل). Für ihn sind die Geschöpfe das Bild im Spiegel Gottes; denn die Geschöpfe sind in Gott verborgen. Gott ist für ihn aber offenbar. Gurgani 113.

عين اليقين die Erkenntnis Gottes, die dem Mystiker durch das Erschauen (ohne Spekulation — diese verleiht den علم اليقين) verliehen wird. Arabi b. Gurgani 289.

عين Ibn al Mukaffa' nennt die Substanz عَيْنًا. Auch für die anderen Kategorien stellte er besondere Bezeichnungen auf, die allgemein verworfen wurden. Hwárizmi 143.

عين; روية العِيَان Erschauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, sodaß Gott nicht mehr verborgen bleiben kann. Gaznawi 389.

عين; خَبَر العِيَان Konstatierung mit eigenen Augen. Gaznawi 214.

عَيْن الغير die Beachtung außergöttlicher Dinge — عَيْن الجمع die Betrachtung Gottes allein und das Erschauen Gottes in allen Dingen. Gaznawi 237 f.

عين; براهين عِيَانيّة Beweise, die intuitiver Natur sind. Drusenschrift 32, 9.

غرب; فى عالَم الغربة in der Welt des Fernseins (von Gott) = im Diesseit, in der materiellen Welt. Avicenna: Thesen 163.

غرب; الغُراب der Rabe bezeichnet den universellen Körper. Er ist die erste Wesensform, vor der (und früher als die) der kosmische Staub liegt (الجوهر الهبائى). Durch diesen ersten Körper ist der leere Raum überall ausgedehnt. Er ist nämlich eine rein eingebildete Ausdehnung, ohne jeden Körper im eigentlichen Sinne des Wortes (also der mathematische Körper). Weil nun vor dem Körper des Weltalls von allen mathematischen Figuren die kreisförmige besteht, ist mit Sicherheit erkennbar, daß der leere Raum (weil er vor allen Körpern des Weltalls existiert) eine kugelförmige (Text kreisförmige) Gestalt besitzt. Dieser Körper ist die Wurzel der körperlichen Wesensformen, die beherrscht und bezwungen sind durch die Finsternis der Kontingenz und ihrer Unerkennbarkeit (وسواده = und ihre Schwärze). Dieser Körper befindet sich also in der größten Entfernung von der göttlichen Welt und der Majestät der göttlichen absoluten Einheit. Er wird als Rabe bezeichnet, weil dieser die schwarze Farbe, d. h. die Unerkennbarkeit und die Entfernung (غرب fern sein) bedeutet. Gurgani 167.

غَرَقَ الخلائق بعلمه er erkennt tief und vollständig die Geschöpfe. Drusenschrift 7, 9 (vgl. أحاط شيئًا بعلمه).

غشى; الغشاوة und الغشاء alles, was den Blick des Geistes auf Gott verdunkelt. Kaschi 166.

غلّ; الغِلّ الغِشّ 1. der Betrug. 2. das Nichtsein und der Anthropomorphismus. Drusenl. 32 a.

غلب; بُرهان التمانُع والتغالُب der Beweis für die Einheit Gottes, der besagt, daß mehrere Götter sich hindern und bekämpfen würden. Aschari: Haud. 4.

غلب; الامور الغلبيّة والكراميّة die „Dinge" d. h. Funktionen der zornmütigen Kraft (vis irascibilis im Gegensatz zur vis concupiscibilis) und der Freigebigkeit (Mildtätigkeit). Avicenna: Ethik (Abhdl.) 109.

غَلَبَة Überwunden- und Hingerissenwerden von göttlicher Gnade und سُكر Trunkensein von der Gottesminne — Lehre des Bistámi. Gaznawi 184.

غمس; النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة die in die Welt der Natur ganz versenkten Seelen, d. h. die Tierseelen. Avicenna: Thesen 198.

غمض; المسئلة الغامضة die „tiefe Frage" ist das Problem, wie die kontingenten Dinge Erscheinungsformen der Gottheit sein können, obwohl sie per se nonentia sind. Kaschi 60.

غنى; الغنىّ التامّ هو الذى يكون غيرَ متعلّق بشىء خارجٍ عنه فى امورٍ ثلاثة فى ذاته و فى هيئاتٍ متمكّنةٍ من ذاته وفى هيئاتٍ كماليّةٍ إضافيّة لذاته „Reich" (absolut unabhängig auf Grund der Überfülle seines Seins; — Gott) ist derjenige, der in seinem Wesen, den das Wesen bestimmenden und beherrschenden Eigenschaften und in den äußeren Bestimmungen von keinem anderen Dinge abhängig ist. Avicenna: Thesen 158.

غوث; الغوث اى القطب der Imâm eines bestimmten Zeitalters (als Pol bezeichnet). Gurgani 36.

غوث; الغوث هو القطب unter Hilfe versteht man den Imám (der als Pol der Welt bezeichnet wird). Gurgani 169.

غول; الغوائل 1. d. Unglücksschläge (الدواهى), 2. die ersten Gedanken (سوابق الأفكار). Drusenl. 32 b.

غيب; اُمّهات الغيوب es gibt sieben verborgene Gebiete, 1. Gott und seine Realitäten, 2. das getrennte Verborgene, 3. der Geist (سِرّ), 4. das Pneuma, 5. das Herz, wo sich Pneuma und Seele bekämpfen, 6. die (animalische) Seele, 7. der Leib. Gurgani 53.

غَيْبُ الهويّةِ وغَيْب المطلَقِ die Verborgenheit der Individualität und des absoluten Seins, d. h. Gottes Wesen ohne irgendeine Individualisation. Gurgani 169.

غيب; الغيبة die Ekstase, die eintritt, der „Herrscher des wahren Wesens" (سُلطان الحقيقة) Gott (der allein eigentliche Realität besitzt — Pantheismus) der dem Mystiker erscheint. Gurgani 169.

غيب; مصاديق الغيب die äußeren Vorgänge beim jüngsten Gerichte, während حقيقة الغيب seine inneren Vorgänge (Enthüllung der Gewissen und Vergeltung) bedeuten. Drusenlexikon f. 1.

غيبة المقام das Entrücktwerden des Imám Hákim im Jahre 407 = Drusenlex. f. 1 a.

غيبة Zeit, in der kein Imám, also keine Manifestation Gottes vorhanden ist. Ismailis 278 f.

غَيْبَة Entfernung aller Gedanken an außergöttliche Dinge aus dem Herzen. Gaznawi 248.

غير; المعدولة = غير المحصّلة = المتغيّرةُ das infinite Urteil, das per se ein „veränderliches“ d. h. bestimmbares ist. Avicenna: Thesen 28.

غَيْران „zwei Verschiedene“ d. h. die Unabhängigkeit zweier Dinge voneinander, sodaß das eine existieren kann, auch wenn das andere vernichtet ist. Gaznawi 386.

غين; الغين دون الدين der Rost (الصداء) übertragen auf das Ethische ist ein leichter Schleier, der durch die Reinigung der Seele und die Erscheinung Gottes entfernt wird. Gurgani 170.

غَيْن Schleier, der auf dem Herzen des Mystikers liegt und der durch Bitte um Verzeihung entfernt wird. Gaznawi 391.

فتح erschaffen durch eine Differenzierung der Gottheit, die zugleich eine Erscheinung derselben ist. مشارق الفتح die Erscheinungen der göttlichen „Namen“. فتوحات ist dann wohl mit „Erscheinungen“ Gottes zu übersetzen. Kaschi 61.

فتح; مفاتيح الغيب die wesentlichen Namen Gottes auch أئمّة الاسماء genannt. Kaschi 8.

فتح; الفتح المطلَق die höchste der فتوحات, der Erscheinungen Gottes (تجلّى الذات usw.). Kaschi 129.

فتح; الفتح القريب die Eröffnung, Erscheinung, Offenbarung Gottes auf der Station des „Herzens“. Kaschi 129. Gaznawi 355.

فَتْح absoluter Raum („Eröffnung“) der aus der Weltseele (التالى) emaniert. Ismaïlis 341 f.

الفَتْح 1. abul Hair, 2. Rufaʿah ibn Abdalwāriṯ, 3. die Zeit der Erscheinung Gottes, der Erleuchtung. Drusenlex. 7 b.

فتح; الفتح المُبين die Erscheinung und Offenbarung auf der Station des Eingehens in Gott (مقام الولاية). Kaschi 129.

فتق das Zerteilen der ersten, uniformen Materie durch die Wesensformen (Gegens رتق). Kaschi 128.

فتق; الفاتق 1. Gott, 2. der Nūs, 3. die Weltseele. Drusenl. 18 b.

فتو; الفتوّة die Freigebigkeit, indem das Geschöpf in sich selbst von Diesseits und Jenseits Einwirkungen empfängt (durch die Freigebigkeit Gottes). Gurgani 171.

الفَرَجُ das jüngste Gericht, die Auferstehung. Drusenlexikon 2 b.

فرد; الأجسام المفرَدة die einfachen, nicht zusammengesetzten Körper, die Elemente (nicht die Atome). Avicenna: Erlösung 26.

فرد; فريد سِرّ اللّهِ der einzige, der mit dem innersten Wesen Gottes in Beziehung tritt, der Nus. Drusenschrift 7, 3.

فرد; أفْرَد اللّهَ die absolute Einheit und Einfachheit (فَرْدانيّة) Gottes verkünden. Nosairier 190, 7.

فرد; التفريد sich von der Welt lostrennen und verweilen in Gott, sodaß Gott selbst in den Mystiker eindringt und zu den Fähigkeiten desselben wird. Gott wird also zu dem Gehör, durch das der Mystiker hört, zu dem Auge, durch das er sieht usw. Gurgani 66.

فرد; عين الفَرْدانيّة das Auge der göttlichen Einheit und Einfachheit — identifiziert mit: Lobpreis Gottes seitens des ersten Intellektes, der auf die Einheit Gottes schaut und durch diese sich selbst erkennt. Drusenschrift 10, 17.

فرد; المفرّدون die Cölibatäre, die Einsiedler. Gaznawi 362.

فرد; الكلّ الأفرادىّ die aus einer Anzahl von Einzeldingen bestehende Summe (die numerisch meßbar ist und aus Individuen besteht). Fanari z. Igi III 176, 13 unt.

فرد; الافراد die einzelnen, d. h. zerstreuten Menschen, die die Leitung durch den Imam verlieren. Kaschi 9.

فردانيّة البارئ die „Einzigkeit" Gottes besteht darin, daß in ihm keine Bildung von Paaren von Eigenschaften stattfindet, während das Wesen des Nūs sich in Paaren zerlegt. Drusenschrift 5, 3.

فرس; الفراسة die Schlauheit ist das Schauen des „Sicheren" (Gottes) und das Betrachten des Verborgenen (Gottes). Gurgani 172.

فرض; الافتراض Beweis aus der gegenteiligen Annahme, die falsch ist, indirekter Beweis. Avicenna: Thesen 70.

فرض; المفترضات die religiösen Pflichten des Muslim. Drusenschrift 35. 52, 14. (Sonst الفريضة.)

فرط; الإفراط das Zuviel im sittlichen Handeln — التفريط das Zuwenig in ihm (aristotelischer Gedanke). Gurgani 33.

فرق; التفرقة 1. das „Zerstreutsein", d. h. das allseitige Betrachten der Welt des Verborgenen in irgend einer beliebigen Weise. Gurgani 66. 2. der gesellige Verkehr (التصرّفات و المعاملات).

فرق; الجمع و التفرقة alles was sich von den Tätigkeiten des Mystikers auf Gott bezieht, ist Sammlung, was auf das Irdische, Zerstreuung. Gurgani 80. Auch die Vollbringung gottesdienstlicher Handlungen ist Zerstreuung. Sie ist der Beginn der Mystik, die Sammlung ist ihr Endpunkt.

فرق; الفرقان 1. der Imam des Zeitalters, 2. der Koran. Drusenl. 18a.

فرق; الفرق الثانى das Erschauen der göttlichen Einheit in der Vielheit der Geschöpfe. Kaschi 130.

فرق الوصف das Erscheinen Gottes in der geschöpflichen Vielheit. Kaschi 131.

فرق; الفرق die Trennung ist in ihrem ersten Stadium das Verhülltwerden Gottes durch die Geschöpfe, indem die Individua (الرسوم) derselben erhalten bleiben, — in ihrem zweiten das Erschauen und die Erkenntnis, daß die Geschöpfe nur durch Gott ihr Bestehen haben, und das Erschauen der Einheit Gottes in der Vielheit der Dinge und dieser Vielheit in der Einheit, ohne daß das eine das andere verhüllt, — in dem dritten (فرق الوصف) das Sichtbarwerden des Wesens der absoluten Einheit durch ihre Eigenschaften in der relativen Einheit (الواحديّة) Gottes mit seinen Eigenschaften — in dem vierten, der Trennung der Vereinigung (فرق الجمع), das in eine Vielheit Zerfallen des Einen (Gottes) dadurch daß er in den verschiedenen Seinsstufen sichtbar wird. Diese sind die Erscheinungsformen der absoluten Einheit Gottes. Gurgani 173.

الفرقان das Erkennen Gottes von den Einzeldingen. Kaschi 130.

فصل; السلب المنفصل هو ما يسلب الانفصالَ و العنادَ die sogen. negative Disjunktion leugnet die Richtigkeit der Disjunktion und Opposition in einem gegebenen Falle. Avicenna: Thesen 24.

فصل; المفصَّل der Sorites, der Kettenschluß. Avicenna: Erlösung 14.

فصلُ الوصل das Erscheinen der Vielheit der Geschöpfe in der Einheit Gottes. Kaschi 30.

فصل; الايجاب المنفصل die disjunktive (affirmative) Folgerung. يوجب الانفصالَ والعنادَ sie affirmiert die Disjunktion (entweder — oder) und die Opposition. Avicenna: Thesen 24.

فصل; المنفصلة الحقيقيّة die eigentliche Disjunktion, die alle möglichen Fälle aufzählt (die sich gegenseitig ausschließen und von denen einer eintreten muß). Avicenna: Thesen 29.

فصل; المنفصلة das disjunktive Urteil. Gurgani 251. Einer der beiden Gegensätze muß entweder vorhanden sein (مَانِعة الخلوّ) oder beide können nicht gleichzeitig auftreten (مَانِعة الجمع). Gurgani 252.

فضل; متفضَّل أو مستحق للمدح aus reiner Güte (Gottes) Lob und Wohltaten empfangen (ohne Rechtsanspruch) oder solche verdienend (auf Grund eines Rechtstitels). Avicenna: Thesen 160.

فضل; تفضُّلٌ منه eine aus reinem Wohlwollen verliehene Wohltat Gottes, auf die die Empfänger keinen Rechtsanspruch haben. Drusenschrift 82, 3.

فضل; الفاضِل der Imam (المفضول = Bahaaddin). Drusenl. 34a.

فضل; الفضائل و الرذائل die Tugend bewegt sich auf der goldenen Mittelstraße zwischen zwei Lastern, dem des Zuviel und dem des Zuwenig. 1. العفّة temperantia — الشراهة die Gier, الخمود die Gefühllosigkeit, 2. الشجاعة fortitudo — التهوّر Tollkühnheit, الجبن, الجبانة Feigheit, 3. الحكمة prudentia — الجربزة List, Verschlagenheit, الغباوة geistige Stumpfheit, البَلادة Böotertum, 4. العدالة iustitia — الجور Ungerechtigkeit, sowohl in dem Zuviel als auch dem Zuwenig. العدالة bedeutet eventuell auch das Gleichmaß, die Harmonie (wie الاعتدال), und ist als solche in allen Tugenden vorhanden. Die

Gebiete, auf denen diese Tugenden sich betätigen, sind durch die Objekte der vier Kräfte (Fähigkeiten) des Menschen, denen jene Tugenden inhärieren, bestimmt: 1. القوّة الشهوانيّة, الشهوة vis concupiscibilis, die begehrliche Kraft, 2. القوّة الغَضَبيّة vis irascibilis, die zornmütige Kraft, 3. القُوّة العاقلة der Intellekt und 4. الإراده, القوّة الإراديّة; القوّة العمليّة der Wille, die praktische Fähigkeit (im Gegens. zu 3. القوّة العِلْميّة, القوّة النَظَريّة der theoretischen Kraft).

فضل; القرآن مفضّل على النبىّ der Koran ist eine von Gott dem Propheten freiwillig verliehene „Wohltat“ (فضيلة, Gnade). Gurgani 88.

فطر; البعد المفطور die als ein Naturding von Gott gebildete, geformte Dimension (Platos Definition des Leeren). Gurgani 105.

فعل; انفعاليّات patibiles qualitates (dauernder als die passiones انفعالات). Igi V 168.

فِعْلُ أَن يبقى وقوّةٌ أَن يفسد die Aktualität, dauernd bestehen zu bleiben, und die Potenzialität, zu vergehen. Avicenna: Erlösung 52.

فعل; الانفعال وأَنْ ينفعل das Leiden (pati) ist eine akzidentelle Form, die dem von einem anderen eine Einwirkung Erleidenden auf Grund des kausalen Wirkens primo et per se (auwalan) zukommt. Gurgani 40.

فعل; مفعول passiv im Sinne des gewöhnlichen منفعل. Drusenschrift 3, 17.

فعل; العلم الفِعْلِىّ das aktive Wissen beruht nicht auf einer Einwirkung von einem andern, einer Passivität (Gegens. العلم الانفعالى und العلم بالفعل das aktuell vorhandene Wissen). Gurgani 161. (العقلىّ fehlerhaft.)

فقد Vereinigung mit Gott, sodaß sich das Subjekt, der Mystiker, nicht mehr von dem Objekt, Gott, unterscheidet, indem jener sein Selbst verliert. Nirwána. Gaznawi 368.

فقر; الفقر سواد الوجه فى الدارَيْن die Armut (Verlieren des eigenen Seins. — Nirwana) ist das Untergehen in die Unerkennbarkeit (das tiefste Wesen, „die Schwärze“) Gottes, sodaß der Mystiker selbst diese Farbe (die göttliche Natur) annimmt. Gurgani 176.

فقر; الفقر هو الغِنَى بالله das Ablegen alles Eigenen (und Individuellen) ist identisch mit dem Reichsein durch (und in) Gott. Gaznawi 22.

فلح; الفلّاحون die Apostel Christi. Drusenlex. 7 b.

فَلْسَفة Philosophie ist das sich Verähnlichen mit Gott soweit es in der menschlichen Macht steht. Gurgani 176.

فلك; الفلك اذا هيّج بإسخانه الحرارةَ بخّر من الأَجْسام المائيّةَ ودخّن منها الأَرْضيّةَ wenn die Himmelssphäre durch ihre erhitzende Tätigkeit die Hitze in Bewegung setzt, verwandelt sie die wässrigen Bestandteile der Körper in Dampf, die erdigen in Rauch. Avicenna: Erlösung 42.

فَنْطازِية Phantasie, „eine der inneren erkennenden Kräfte der animalischen Seele ist die Phantasie“. Avicenna: Erlösung 45.

فنى; الفناء das Nirwana ist ein Wegfallen der tadelnswerten Eigenschaften des Menschen, entweder durch Askese oder durch Versenken in Gott und Abwendung von Außergöttlichem. Gurgani 176.

الفَهْوَانيّة Anrede Gottes an die Seele des Mystikers von Angesicht zu Angesicht in der Ideenwelt (der Welt der Schemen). Gurgani 176.

فيأ; الفَىْء der „Schatten" ist das irdische Gut, das Gott seinen Gläubigen aus dem Vermögen Andersgläubiger zuteil werden läßt — und zwar ohne Kampf. Gurgani 177.

فيد; أفاد einen vollständigen Sinn geben, von einem Urteile oder Satze gesagt. Gurgani 82.

فيد; فوائد unumgänglich notwendige Erkenntnisse des Mystikers (für seine Vereinigung mit Gott). Gaznawi 384.

الفيض المقدّس das Erscheinen Gottes in seinen Namen, das die Erkenntnisse Gottes in die Erscheinungswelt der wirklichen Dinge (Individua) überleitet (umsetzt), die materielle Welt hervorbringend. Gurgani 176.

الفيض الأقدس die sinnlich wahrnehmbare Erleuchtung (Offenbarung) Gottes, die vom Wesen ausgeht und die Existenz der Dinge im Wesen Gottes und dann in der konkreten Existenz hervorbringt. Gurgani 176.

ق = القائم der Mahdi, der Imám. Ismaëlis 293.

قُبّة الزمان der Imám des Zeitalters. Drusenlexikon f. 1b.

قبّة النّهَا das islamische Glaubensbekenntnis, daß Muhammad gesandter Gottes ist. Drusenlexik. 1b.

قبض das Entrücktwerden, z. B. des Elias aus dieser Welt in die Gottheit. Gurgani 36.

قبض Unzufriedenheit, geistige Dürre („Zusammenziehung"), weil Gott dem Mystiker noch verborgen ist (vgl. بسط). Gaznawi 372.

القبض والبسط das „Zusammenziehen und Ausdehnen" sind zwei Zustände, die dem Mystiker zukommen, nachdem er von dem Zustande der Furcht und der Hoffnung (den Anfangsstadien des mystischen Weges) aufgestiegen ist. Das Zusammenziehen ist für den Mystiker dasselbe wie die Furcht für denjenigen, der Schutz sucht. Der Unterschied zwischen beiden besteht in folgendem: Furcht und Hoffnung beziehen sich auf etwas Zukünftiges, das man verabscheut, respekt. liebt. Das Zusammenziehen und Ausdehnen beziehen sich jedoch auf etwas im Augenblicke (der Erleuchtung) Gegenwärtiges, das über das Herz des Mystikers, durch eine göttliche Offenbarung (وارِد غَيْبِى) kommt. Gurgani 178.

قبل; الهواء من أقْبَل الأجْسام لحدّ الرطبِ die Luft gehört zu denjenigen Körpern, die am meisten feucht sind oder: die Luft ist am meisten feucht. Avicenna: Erlösung 39.

قبل; التقابُل die Opposition, deren Arten lauten 1. العدم والملكة privatio et habitus, 2. السلب والإيجاب, النفى والإثبات oppositio contradictoria, 3. الضِدّان

(بشرط غاية الخلاف) oppositio contraria, المعاندة oppositio subcontraria in den Mitarten (الامثال, المثل), deren Verschiedenheit von einander nicht die größte ist, 4. الإضافة relatio.

قبل; القِبْلة 1. die Menschheit (الناسوت), 2. der Imám, 3. Bahaaddín. Drusenlexikon 35 a.

قبل; قبال Kontrarium (sonst مُقابِل). Drusenschrift 22, 18.

قدر; القدرة nach den spekulativen Theologen bezeichnet es die Fähigkeit zu handeln oder nicht zu handeln, also die Freiheit. Gurgani 19.

قدر nach freier Wahl zwecks eines Zieles handeln können. Gurgani 177.

قدر; القُدْرة الممكِّنة die Fähigkeit, die die einfache Macht, etwas auszuführen, verleiht, القدرة الميسِّرة die Fähigkeit, durch die man etwas mit Leichtigkeit ausführen kann. Gurgani 180.

قدر; ليلة القَدَر eine Nacht, in der der noch pilgernde Mystiker mit einer besonderen Erleuchtung begnadigt wird. Es ist der Beginn des Erreichens der vollkommenen Station, des عين الجمع in der mystischen Erkenntnis. Gurgani 204.

قدر; القَدَر die Schicksalsbestimmung (in ihrer Ausführung) ist das Hervortreten der kontingenten Dinge aus dem Nichtsein zum Sein in Ausführung des Ratschlusses Gottes (القضاء). Gurgani 181.

قدس; على الوجه المقدّس العالى in göttlicher, erhabener Weise (modo eminentiori). Avicenna: Thesen 185.

قَدَمُ الجبّار der „Fuß des Bezwingers" ist die im Wissen Gottes prädestinierte ewige Verdammnis des Menschen. Gurgani 181. Koran 59, 23.

قَدَمُ الصدق der „Fuß der Wahrheit" ist die im Wissen Gottes prädestinierte jenseitige Glückseligkeit des Menschen. Gurgani 181. Koran 10, 2.

قدم; القديم بالذات das per se, notwendig Ewige, Unerschaffbare, Gott. القديم بالزمان das anfangslos Erschaffene (= المحدث بالذات). Gurgani 179.

قَدَم die letzte Gabe Gottes, durch die der Mystiker auf Erscheinungen vorbereitet werden soll. Kaschi 139.

قر; القرار das Versenktsein in Gott. Kaschi 30, 3.

قرّ; قَرَار Sicherheit des Mystikers, daß er in seiner Liebe zu Gott keiner Illusion nacheilt. Gaznawi 385.

قرّ; التقريريّات die Voraussetzungen der Wissenschaften, die keinen strengen Beweis zulassen. Avicenna: Thesen 61.

قرأ; استقراء Induktion. Gegensatz: قياس Deduktion. Avicenna: Thesen 4.

قرأ; القُرْآن das Erkennen Gottes von allen Dingen im allgemeinen (Gegensatz: الفرقان). Kaschi 130.

قرأ; استقرأ اشياء an vielen Dingen einzeln vorübergehen, ohne eins zu überschlagen. Hwárizmi 150, von Friedländer zu قرى gestellt!

قرأ; الاستقراء die Induktion ist ein Urteil über ein Universale, weil dasselbe in den meisten der individuellen Fälle, die seinen Umfang ausmachen, vorhanden ist. Es heißt in den meisten Fällen „denn wenn das Urteil sich auf alle individuellen Fälle (mit innerer Notwendigkeit) erstreckte, läge keine Induktion vor, sondern ein eigentlicher Syllogismus. Dieser Schluß wird Induktion genannt, weil seine Prämissen nur dadurch zustande kommen, daß man die betreffenden Einzeltatsachen Schritt für Schritt untersucht. Wir sagen z. B. jedes Tier bewegt beim Kauen seinen unteren Kinnbacken; denn der Mensch, die zahmen und die wilden Tiere verhalten sich so. Dieser Schluß ist eine unvollständige Induktion, die keine sichere Erkenntnis verleiht; denn es ist möglich, daß ein indivuelles Ding existiere, das in jene Untersuchung der Einzelfälle nicht aufgenommen wurde. Es verhält sich dann also anders, als es die obige Induktion besagt; z. B. das Krokodil; denn es bewegt seinen Oberkiefer beim Kauen. Gurgani 18.

قرب: التقريب die Durchführung des Beweises, sodaß die Folgerung resultiert, die man beweisen will. Gurgani 67.

قرب: القرب الأسمائى die Nähe bei Gott, die durch die göttlichen Namen (eine circumgöttliche Welt!) gegeben ist. Gurgani 178.

قرب; القربان die Menschheit, insofern sie im außergöttlichen Sein existiert also außerhalb des Nirwanas (ناسوت الوجود). Drusenlex. 1b.

قرن; القرائن die verschiedenen Möglichkeiten, in denen die praepositiones universales vel particulares, affirmativae vel negativae zu Prämissen des Syllogismus (mit innerer, notwendiger consequentia betreffs einer Folgerung) zusammentreten können. Hwárizmi 149.

قرن; القرينة die Verbindung der beiden Prämissen des Syllogismus. Hwárizmi 147.

قرن; قياس منتج القرينة ein Syllogismus, der in der Zusammenstellung seiner Prämissen eine innere Konsequenz besitzt, sodaß er gültig schließt (vgl. قرائن بيّنة الإنتاج). Avicenna: Thesen 68.

قرن; اقتران Zusammenstellung der beiden Prämissen zum Syllogismus. Avicenna: Thesen 67 (vgl. قرينة).

قسطس in der Hand des Imám ist die Wage der göttlichen Emanation (قسطاس الفيض) insofern er diese bestimmen kann. Gurgani 185, 1 unt.

قسم wird ein Universale durch Differenzen geteilt, so entstehen die Arten (انواع) — durch Akzidenzien: die Klassen (أصناف), — durch beides die „Teile" (اقسام). Gurgani 182.

قسم; تقتسما الصدق والكذب die beiden Aussagen teilen unter sich das Gebiet des Wahren und Falschen, d. h. sie verhalten sich kontradiktorisch, sodaß kein tertium möglich bleibt. Avicenna: Thesen 44. الاقتسام das sich restlos Teilen in ein Gebiet. Avicenna ib.

قِشْر Bezeichnung der شريعة, des äußeren Religionsgesetzes (aus Geringschätzung, während die Mystik als لبّ Kern aufgefaßt wird). i. Ridwân 12.

قصر die Einschränkung, Determinierung eines Begriffes (المقصور) durch Bestimmungen (المقصور عليه). Gurgani 183. القصر الحقيقى die reale (nicht rein logische) Determinierung.

قصر; المقصِّرة من الفلاسفة die weltlichen Philosophen, die das eigentliche Wesen der Welt nicht erkennen und sich auf das äußere exoterische Wissen beschränken (العلم البرّانىّ). Drusenschrift 58, 10. 94, 10. Goldziher: Wesen d. Seele 29 (Anm.) Nosairier 138a Z. 3 unt.

قصر العامّ Einschränkung des Umfanges eines universellen Begriffes. Gurgani 55.

قطب; القُطبيّة الكُبرى das innerste Wesen der Prophetie Muhammads. Kaschi 141.

القطب der Imâm, dem Gott den höchsten „Talisman“ (Macht) verleiht, der in das ganze Gebiet des vergänglichen Seins und seiner Individua wie das Pneuma in den Leib eindringt. Gurgani 185.

قطع; المَقَاطِع die letzten Voraussetzungen des Denkens, z. B. الدّور والتسلسل die sich bei der Analyse des Denkaktes ergeben. Gurgani 242.

قطع; مَقْطَع اى منتهَى إشارةٍ Endpunkt eines sinnlichen Hinweises. Ende. Avicenna: Thesen 97, 9.

قطع; المنقطع الوحدانى der Endpunkt des von den Geschöpfen Erkennbaren (حضرة الجمع), die relative Einheit Gottes. Kaschi 68.

قلّ; لا اقلّ من = لا بُدَّ من Avicenna: Met. III. 3. Mitte. Ismail: Kommentar zu den Ringsteinen Farabis 3 mal لا أَقَلَّ من ان يكون معه لا به zum wenigsten muß er gleichzeitig mit ihm, nicht durch ihn existieren. Avicenna: Thesen 120. ZDMG Bd. 65 S. 548, 25.

قلّ; مستقلّ selbständig vom Beweise gesagt, d. h. ausnahmslos und bedingungslos und ohne Tendenz oder Bestimmung. Gurgani 55.

قلّ; استقلّ بفعلِ شىءٍ ausführen können (abgeblaßt aus der Bedeutung: selbständig sein in der Vollbringung einer Sache). Friedländer 94b.

قلب das Herz ist eine lichtartige Substanz, die zwischen Pneuma und Seele die Vermittelung bildet. Kaschi 141.

قلد; يتقلّدها الطبيعىّ der Naturwissenschaftler nimmt sie (die ersten Prinzipien) auf Autorität hin an. Avicenna: Erlösung 25.

قلد; هذه القوّة تسمّى متخيّلةً بالقياس الى النفس الحيوانيّة ومقلّدةً بالقياس الى النفس الانسانيّة diese Fähigkeit wird in Beziehung zur anima sensitive kombinierende Phantasie und auf die anima rationalis untergeordnete Kraft (die der Autorität der Seele folgen muß) genannt. Avicenna: Erlösung 45.

القَلَم das göttliche Wissen von den Dingen im einzelnen. Arabi b. Gurgani 294.

قمص; القُمصان البشرية der sterbliche Leib des Menschen, den die Seele wie ein Gewand an- und ablegt (Seelenwanderung). Nosairier 181, 11.

قنع; المُقَنِعات die durch rhetorischen Beweis begründeten Dinge, nicht durch apodiktischen. Hwárizmi 152.

قَهْر Gnade Gottes, durch die der Mystiker gestärkt wird, seine Leidenschaften zu besiegen. Gaznawi 377 (vgl. لُطف).

قوب; حضرة قاب قوسَيْن die Verborgenheit des Geistes (السِرّ) trennt sich von der Verborgenheit Gottes durch eine geheime Differenzierung in der „Majestät der Distanz zweier Bogen“ (der von Gott absteigenden und zu ihm wieder aufsteigenden Ketten der Geschöpfe — Kreislauf des Kosmos —, also der Punkt, in dem diese Ketten sich vereinigen — bei Gott). Gurgani 53.

قوب; مقامُ قاب قوسَيْن die Station der „Distanz zwischen zwei Bogen“ (der aufsteigenden und absteigenden Kette der Geschöpfe) ist die Nähe der Namen Gottes bei seinem Wesen, insofern zwischen diesen Namen eine Opposition besteht in dem göttlichen Befehle. (Durch die realen „Namen“ wirkt Gott auf die Welt.) Dieser Befehl (der die Welt erschafft und ihren Kreislauf wieder zu Gott zurückführt) wird der Kreis des Seins genannt. Er besteht aus dem Erschaffen und Zurückführen (der Dinge zu Gott), dem Herniedersteigen und Aufsteigen (zu Gott — Anklang an die Sphärenbewegung), dem Tätigsein und Aufnehmendsein (der Materie). Jene Station ist die Vereinigung mit Gott, indem jedoch eine Unterscheidung (zwischen Gott und Mystiker) noch bestehen bleibt. Man bestimmt dieselbe als kontinuierliche Verbindung (الاتّصال). Höher als diese Station ist nur das vollständige Nirwána (اوارنى, nicht أَوْ أَدْنَى). Dieses ist die absolute, wesentliche Einheit (von Mystiker und Gott), das Individuum der „Zusammenfassung“ (Identität von Außergöttlichem und Gott), das als Nirwána (اوارنى) bezeichnet wird. Es ist das Aufhören der Zweiheit und der Unterscheidung von Mystiker und Gott, die reine „Vernichtung und das absolute Untergehen“ aller Umrisse (d. h. der Determinationen, durch die die außergöttlichen Dinge konstituiert werden und sich von Gott unterscheiden. Die Weltdinge sind Individualisierungen des göttlichen Seins). Gurgani 178.

قور; القوّارة Loch, Vertiefung. Tausend u. eine Nacht I 33, 1.

قال; كثر بينهم القيل والقال sie redeten viel hin und her (Rede und Gegenrede). 1001 Nacht. 45, 5 unt.

قَول غير محصَّل ein Satz, dessen Subjekt kein Individuum, sondern eine universelle Idee ist. Avicenna: Erlösung 3.

قول; قوّال Sänger, der durch Musik (سماع) die mystische Ekstase herbeiführen will. Gaznawi 171.

قوم; مقام الجمع die Einheit Gottes, in der die Vielheit der Geschöpfe zusammengefaßt wird. Die Geschöpfe sind nur verschiedene Relationen derselben Substanz, nicht verschiedene Substanzen (احدية الجمع). Gurgani 11.

قوم; قيميّ ein Gegenstand, der nur durch den Preis (nicht durch ein Objekt eiusdem speciei) ersetzt werden kann. Gurgani 30.

قوم; المقام die mystische Station ist der mystische Zustand (s. الحال), wenn er die Form eines dauernden habitus annimmt. Die Zustände sind Gnadengaben Gottes, die Stationen werden „angeeignet“ durch eigene Tätigkeit. Gurgani 85. Gaznawi 181.

قوم; مقام der Weg des Mystikers zu Gott führt durch drei Phasen, 1. die Station المقام, 2. den Zustand الحال und 3. die Konfirmation, das Ausharren التمكين. Gaznawi 371.

قوم; الاستقامة das vollkommene sittliche Leben, der gerade „mittlere“ Weg der Tugend, zwischen den beiden Extremen des Lasters. Gurgani 19.

قوم; القيام بالله das Verharren in der ewigen Dauer (d. h. dem Versunkensein in Gott) nach dem Nirwana und das Durchwandern des ganzen Weltalls in Gott und mit Gott ohne eigene Individualität und also im Zustande des Nirwanas (vgl. die vierte Reise سفر). Gurgani 191.

قوم; المقام die mystische Station bedeutet das Erfüllen aller Vorschriften (المراسم). Arabi b. Gurgani 285.

قو; القيامة الوسطى die mittlere Auferstehung ist das Absterben gegenüber der Welt und dem eigenen Willen (الموت الإرادىّ). Kaschi 143.

قوم; قائم الحقّ der Anwalt Gottes, der wahre Gesandte Gottes, der nach den falschen Propheten erscheint — auch القائم genannt, der Auftretende, und المقام der Aufgestellte. Drusenschrift 71 unt. 74, 8.

قوم; القيام لله das Erwachen aus dem Sinnenleben für den mystischen Weg zu Gott. Kaschi 138.

قوم; القيام بالله das Verbleiben in Gott nach dem Nirwana (عند البقاء), das „Inhärieren in Gott“. Kaschi 138.

قوى; قوّة Potenz in der Mathematik; Quadratur vielleicht in dem Ausdrucke: قَوِىّ على „ist in seiner Potenz gleich der Potenz ...“ Avicenna: Thesen 4, 3.

قوى; القُوّات الفَيْضيّة (sonst القُوَى) القوّة جمعه القوّات die Kräfte der Emanation. Drusenschrift 3, 6.

كبر; المكابَرة 1. Diskussion, die nur darauf abzielt, den Gegner zu widerlegen (nicht darauf, die Wahrheit zu finden). Gurgani 245. 2. das Ableugnen einer anerkannten Wahrheit.

كبش die Seele, bevor sie sich anschickt, die Leidenschaften zu bekämpfen. Kaschi 16. (Vgl. بقرة und بدنة.)

كتب; أمّ الكتاب der erste Intellekt, der Nūs. Gurgani 36 (sonst die erste Koransure).

كرب; الكَرّوبيّون die Engel, die in das Schauen Gottes ganz versenkt sind, sodaß sie sich um nichts anderes bekümmern. Kaschi 70. (= المهيّمون).

كرم; الكرامات die Wunder der Heiligen, zu denen auch die ارهاص gerechnet werden, d. h. die Wunder, die vor dem Auftreten Muhammads als Beweis für dessen Offenbarung erfolgten. Gurgani 16.

ضربٌ من الفأر يقال له بالفارسيّة der Maulwurf الخُلْد = كورموش; كرمنس كورموش. Igi V 170 Gl.

كسب und (مَكَاسِب) اكتساب menschliche Handlung. Gaznawi 225 (vgl. das System des Aschari).

كسر; المكاسَرة Zwischenzustand zwischen dem des Novizen und dem des Propheten. Drusenlexik. 2b.

كسر; المكاسِرون die Uneingeweihten (weil dieser Terminus Drusenl. 52a in Verbindung mit almustagībûn, den Eingeweihten steht), viell. die Aspiranten, die auf die Einweihung warten.

كسو; كسوة أُحديّةِ جمعِ الكمال die anima sensitiva gilt als das Kleid des Geistes, d. h. der (göttlichen) Einheit der Konzentration der Vollendung (im Geistigen, die im Materiellen zerstreut vorhanden ist). Gurgani 53.

كسو; اصحاب الكساء die fünf Auserwählten, die von dem Mantel des Propheten bedeckt werden. Nosairier 69.

كفأ; التكافؤ Gegenüberstellung konträrer Dinge. Gurgani 63.

كفأ; تعلَّقَ المكافىء فى الوجود ... in der Weise wie das im Sein Gleichwertige (Gleichstehende) abhängig ist (im reziproken Verhältnisse). Avicenna: Erlösung 51, 13 unt.

كلّ man bezeichnet Gott als „das Weltall" (الكلّ) insofern die absolute Einheit die Namen Gottes (aus denen die Geschöpfe entstehen) umfaßt. Gott ist einfach und eine Einheit in seinem Wesen, eine Gesamtheit (كلّ) in seinen Namen. Gurgani 195.

كلّ; كُلّيّة Auflösung der Bestimmungen der menschlichen Natur (der Individuationsprinzipien) in der Gottheit, der universellen Natur (über die Assoziation von universell und göttlich, vgl. den Terminus der Drusen ولى). Gaznawi 385.

كلم die Individua der Weltdinge werden كلمات genannt, da sie Worte Gottes darstellen. Gurgani 264.

كلم; الكلمة das Verbum, das die Grammatiker الفِعْل nennen. Hwârizmi 145.

كلم; كلمة الحضرة das Wort der göttlichen Majestät: „Es werde". Es ist die Wesensform des universellen Willens. الكلمات القوليّة والوجوديّة die Individuationen der Seele, der menschlichen durch das Wort, der kosmischen durch reale Bestimmungen. Gurgani 195.

الكلمات الالٓهيّة die von der substanziellen Wesenheit (Gott!) individualisierten Bestandteile, die zum außergöttlichen Existierenden wurden. Gurgani 195.

كم; الكَمّ بتشديد الميم die Quantität. Hwârizmi 143.

كنز der „verborgene Schatz" ist die Individualität der absoluten Einheit Gottes (الأحديّة), die in der Verborgenheit verschlossen ist. Gurgani 197.

كنه; اكتناه Erkennen des innersten Wesens (كنه). Avicenna: Thesen 163.

مكوّر الاكوار ;كور Gott, der die Perioden des Weltgeschehens wendet. Drusenschrift 76, 3. Nosairier 42 A. 1.

كوكب الصبح das Beginnen der göttlichen Erscheinungen.

ينتهى الكَوْنُ عند النار ;كون das Werden und die Weltentwicklung endet am Bereiche des Feuers (anfangend bei dem des Wassers, dem tiefsten und allmählich durch die Elemente der Erde und Luft aufsteigend). Avicenna: Erlösung 40.

الكائنات ;كون die dem zeitlichen (phasenweise verlaufenden) Werden und der Veränderung unterworfenen Dinge. Drusenschrift 6, 16. Gegensatz: المبدَعات die ewigen und unvergänglichen Dinge.

متكوّن ;كون ein Mystiker, der in seinen Erleuchtungen noch nicht zu einem unveränderlichen Zustande (حال متمكّن, حال مستقيم) gelangt ist. Gaznawi 369.

التكوين ;كون das Hervorbringen eines Dinges, indem ihm eine Materie vorausgeht (also Bilden aus einem Stoffe). Gurgani 68.

كون ein instantanes Entstehen aus dem Nichtsein zum Sein. Gegensatz: die Bewegung, die allmählich verläuft. Gurgani 88.

تتكوّن اكوانٌ بسببِ القُوَى الفلكيّةِ ;كون es entstehen „Seinsformen" auf Grund der Einwirkung der himmlischen Kräfte (nämlich die drei Arten der Lebewesen, die als Seinsformen bezeichnet werden). Avicenna: Erlösung 43.

الكيان ;كون die Physis (aus d. Syrischen). سمع الكيان die Physik des Aristoteles (physica auscultatio). Hwarizmi 140.

الأشْياء التى فى طريق التكوّن ;كون die im Werden begriffenen Dinge. Avicenna: Erlösung 34.

الكون dasjenige, was der Mystiker verlassen muß, um zu Gott zu gelangen, die veränderliche Welt. Arabi b. Gurgani 295.

الكون die veränderliche Welt unterhalb der Weltseele und des Logos. Drusenschrift 15, 3.

الكيفيّات ;كيف die Qualitäten. 1. الحال — المَلَكَة dispositio — habitus. 2. انفعاليّات — انفعالات passiones — patibiles qualitates. 3. الكيفيّات المختصّة بالكميّات forma et figura, die den Quantitäten zukommenden Qualitäten. 4. الكيفيّات الاستعداديّة, القوّة — اللّاقوّة, الضعف potentia — impotentia. Die von dem Tastsinn wahrgenommenen Qualitäten: 1. خَشِن — أمْلس glatt — rauh (الملاسة — الخشونة). 2. (الغلظة) اللطافة — الكثافة Dichtigkeit — Dünnheit. 3. (العلوكة) اللزوجة — الهشاشة, السلاسة Biegsamkeit (Elastizität, Geschmeidigkeit) — Unbiegsamkeit (das Brüchige, Spröde, Steife). 4. البَلّة — الجَفاف Dürre (Saftlosigkeit) — Nässe (Saftigkeit, Frische). 5. الصلابة — الرخاوة, اللّين Härte — Weichheit. 6. التكاثف — التخلخل Verdichtung — Verdünnung. 7. اليبوسة — الرطوبة Trockenheit — Feuchtigkeit. Die Geschmacksarten: 1. حِرّيف scharf, حلو süß, مُرّ bitter, مسيخ fade. 2. الحموضة die Säure, 3. المرارة die Bitterkeit, 4. الحرافة das Pikante, 5. الملاحة

die Salzigkeit. 6. الدسومة die Fettigkeit, das Laugenhafte. 7. الحلاوة die Süßigkeit, 8. التفه das Fade, 9. العفوصة das Beizende, 10 القبض das Herbe, die Herbheit. 11. البشاعة das Ekelerregende. اجتماعُ المرارةِ وٱلقبضِ هو البشاعة. Die Farben (abgesehen von den bekannten): 1. قُتْمة dunkelrot (rotbraun), 2. عُوديّة dunkelgrau (Holzfarben), 3. غُبْرة grau, 4. كُهْبَة blaugrün, 5. زِنْجاريّة hellgrün (grünspanfarbig), 6. كراثيّة schmutziggrün, 7. نيليّة blauschwarz (Indigo), 8. أرجوانيّة Purpur, 9. مُشرِق hell (Modus jeder Farbe). 10. für rosa fehlt ein Name; Umschreibung: لَوْنُ غمامٍ أشرقتْ عليه الشمسُ: Farbe der Morgenröte. — السَّيَلان die Flüssigkeit. الجامديّة, الجمودة Nichtflüssigkeit.

كيمياء السعادة die Reinigung der Seele. Für die Ungebildeten ist diese Glückseligkeit das Diesseits, für die Gebildeten (الخواصّ) das Jenseits. Gurgani 199.

كيمياء Zufriedenheit in allen Stufen. Kaschi 44 (Alchimie).

ل; له die Kategorie des habere, des an sich Tragens, z. B. ein Kleid, sonst المُلْك. Hwârizmi 144.

لأم; (الملائمة والمنافَرة) تلاؤُم الأَجْسام وتنافُرها Adhäsion und Abstoßung der Körper. Igi V 157.

لبس; تلبيس Verschleierung von Tatsachen, Betrug, den Gott bis zum Tage der Eröffnung und Enthüllung der Herzen zuläßt. Gaznawi 291.

لجأ; مَلْجَأ das Vertrauen des Mystikers Gott zu erreichen (oder das Objekt dieses Vertrauens, „der Zufluchtsort"). Gaznawi 384.

لحم; اِلتّحامات بين أجزاء الجسم die Verbindungen zwischen den Teilen des Körpers. Igi V 187, 3.

لَدُنْ; اللَّدُنِيّ das Göttliche. „Der Koran ist das göttliche (اللدنى bei Gott präsente) allgemeine, alle Dinge umfassende Wissen" nach mystisch-theologischer Lehre. Gurgani 181. ibn Ridwân 4.

لزم; على سبيل الاستتباع والالتزام konsequenterweise. Avicenna: Thesen 5.

لزم; لازم الوجود das auf Grund des realen Daseins (nicht der abstrakten Wesenheit — لازم الماهيّة) oder einer besonderen Bestimmung einem Dinge Anhaftende. Von der Wesenheit, ohne weitere Bestimmung, ist es trennbar, z. B. die schwarze Farbe des Menschen, der ein Neger ist. Sie haftet der Wesenheit auf Grund einer besonderen Bestimmung an. Gurgani 200.

لزم; الدليل الإلزاميّ diese Argumentation geht von Voraussetzungen aus, die der Gegner zugibt, bewiesenen oder unbewiesenen (die dann dialektisch zugegeben werden — dare sed non concedere) — argumentatio ad hominem. Gurgani 109.

لسان الحال die Sprache des „Zustandes", mit der die Geschöpfe durch die einfache Tatsache ihrer Existenz und ihrer planmäßigen Ordnung Gott preisen (Gegens. die gesprochene Sprache der Menschen لسان المقال). Tausend u. eine Nacht 26, 4.

لِسْن göttliche Rede. Gurgani 201. لسان الحقّ der vollkommene Mensch, d. h. der Makrokosmos, der durch den Namen des Redenden (Gottes) in die Erscheinung tritt.

لطف; اللطيفة الانسانيّة die vernünftige Seele, die als „Herz" bezeichnet wird. Gurgani 202.

لطف; ارباب اللطائف Leute, die hohe (mystische) Gedanken (und Aussprüche) pflegen. Gaznawi 353.

لطف; لطائف zarte, mystische Empfindungen, die sich an besondere Objekte (ischarát, Hinweise) anschließen. Gaznawi 385.

الظلّ der Schatten ist nach der Terminologie der Meister unter den Mystikern das relative Sein, das äußerlich erkennbar ist, auf Grund der Individuationen der Einzeldinge, die kontingent sind, und ihrer Gesetzmäßigkeiten, die non-entia darstellen. Diese Dinge werden durch den Namen Gottes, der das Licht ist, erkennbar. Dieses Licht ist die reale, außenweltliche Existenz (Pantheismus), die zu den individuellen Dingen in Beziehung tritt. Die Finsternis des Nichtseins dieser kontingenten Dinge verhüllt daher mit ihren Formen das (per se) sichtbare Licht Gottes und wird dadurch zum Schatten. Der Schatten ist nämlich nur durch das Licht sichtbar. Das Gleiche gilt von der nichtseienden Natur des Schattens. Gott sprach: Siehst du nicht, wie dein Herr den Schatten ausdehnte, d. h. das relative Sein auf die kontingenten Dinge ausbreitete. (Das Kontingente ist per se ein Nichtseiendes und nur ab alio, d. h. durch Gott ein Seiendes.) Gurgani 148.

لفظ; اللفظ الشريف Ráschid eddín Sinán 1192* Führer der Ismaïlis (277), vielleicht als Inkarnation des Logos, des Wortes Gottes zu denken.

لِمَ; أنّ لفعل الحقّ تعالى لِمِيّةً (man behauptet fälschlich), daß die Tätigkeit Gottes eine Ursache habe, einen Zweck verfolge, dem Gott sich unterordnen müßte. Avicenna: Thesen 159.

لِمَ; العلّة اللّمائيّة die Zweckursache (sonst ungenauer اللمِيّة geschr.) Hwárizmi 150.

لِمَ; الطريق اللِمِّىّ die Methode der argumentatio propter quod besteht darin, daß der Terminus medius die Realursache darstellt, die bewirkt, daß das Urteil in der Außenwelt wahr ist und zwar in derselben Weise, wie es auch im logischen Denken zutrifft. Die Methode der argumentatio quod (الطريق الأنّى) besteht darin, daß der terminus medius nicht die Realursache für die Wahrheit des Urteils ist. Er bedeutet vielmehr nur, daß die Thesis ihrem Inhalte nach real vorhanden ist, indem ihr kontradiktorisches Gegenteil als unzutreffend erwiesen wurde. Nach dieser Methode erweist man die Ewigkeit der geistigen Substanz dadurch, daß man ihr zeitliches Entstehen als unmöglich hinstellt. So argumentiert man z. B. der Geist muß ewig sein; denn er müßte materiell sein, wenn er zeitlich entstanden wäre; denn allem zeitlich Entstehenden geht eine Materie, aus der es gebildet wird, voraus. Gurgani 145.

لمع؛ اللوامع die den Novizen der Mystik aufleuchtenden Lichter, sie sind entweder rötlich, wenn sie die göttliche Macht wiederspiegeln, oder grün, wenn sie die Gnade Gottes verkünden. Gurgani 204.

لمع؛ لَوَامِع geistige Erleuchtungen als Konsequenz und Steigerung der فوائد = vorbereitenden Erkenntnisse. Gaznawi 385.

لهو؛ لاهى frivol (Gegensatz mit Wortspiel: إلاهى göttlich, das Heilige achtend). Gaznawi 412.

لَوْح „Tafel“ ist das offenkundige Buch und die Universalseele. Es gibt vier Tafeln. 1. der göttliche Ratschluß, d. h. der Nūs, 2. die Schicksalsbestimmung, d. h. die Weltseele, 3. die partikulare Seele der Sphären, die Phantasieseele der Welt und 4. die Hyle. Gurgani 204.

لوح؛ لوائح „äußere Erscheinungen“, d. h. die Behauptung, daß das äußere Objekt des mystischen Verlangens existiert zugleich mit der Erkenntnis verbunden, daß es (in seinem innersten Wesen) nicht existiert (da es keine selbständige Existenz neben Gott besitzt, Pantheismus). Gaznawi 385.

لوم؛ الملامتّية die unbekannten, nicht als solche äußerlich auftretenden, verborgenen Freunde Gottes (die deshalb einen gewissen Tadel verdienen, weil sie nicht offen „bekennen“). Gurgani 248.

لوم؛ المَلَامَتِى der Mystiker, der danach strebt, von den Menschen verachtet und getadelt zu werden, was nach Gaznawi (63) vielfach aus Eitelkeit und Stolz geschieht.

لوم؛ طريقة الملامة der mystische Weg, der im extremen „Tadel“ der Welt (Verspotten jeglicher Kultur) beruht (vgl. عيارون viell. die ganz nackt umhergehenden Mystiker). Gaznawi 100.

لون؛ التلوين die mystische Station des Verlangens nach dem ethisch richtigen Wege (das noch mit Unsicherheit verbunden ist. Damit assoziierte sich die Vorstellung des Buntseins. Daher die Bezeichnung: Färben). Gurgani 69.

لون؛ صاحبُ تلوينٍ der Mystiker ist in der irdischen Pilgerfahrt „mit vielen Farben behaftet“, weil er von einer Stufe zur andern aufsteigt und eine Eigenschaft nach der anderen erwirbt. Gurgani 70.

لون؛ تلوين die Verhüllung der Bestimmungen (احكام) des Mystikers, des Zustandes (حال, der Erleuchtung) usw. Kaschi 156.

لون؛ التلوين Wechseln der mystischen Zustände, die höchste Station. Arabi b. Gurgani 291.

لون؛ تلوين das unsichere Hinundherschwanken des Mystikers auf seinem Wege zu Gott, bevor er zur Festigkeit („Konfirmation“ تمكين) gelangt. Gaznawi 372.

ليل؛ الليل 1. das muhammedanische Religionsgesetz, 2. das Diesseits. Drusenlex. 35 b.

لين؛ ليونة الهيولى die „Weichheit“ der Hyle besteht darin, daß die Wesensformen in sie eindringen können, daß sie also nicht undurchdringlich ist, solange sie noch keine Form besitzt. Drusenschrift 4, 6.

ماء القدس die Wissenschaft (das göttliche Wasser, Weihwasser). Kaschi 48.

مأن؛ حذفًا (جذفًا) لِمُؤْنةِ الترديد auf diese Weise erspart man sich die Mühe (und das „Mittel"), auf dem Wege von Aufstellung von (kontradiktorischen) Gegensätzen (entweder — oder) den gesuchten Beweis zu liefern (für die Vollständigkeit einer Aufzählung). Igi V 166, 8.

مثل؛ مثل ما يتمثّلون من الفطوسة للأنف als Beispiel dafür führt man die Krummheit der Nase an (in der praedicatio per se — aristotelisches Schulbeispiel). Avicenna: Thesen 10.

مثل؛ التمثيل Analogieschluß von einem partikularen Falle auf einen anderen, auf Grund einer beiden gemeinsamen ratio (Gesetzmäßigkeit). Gurgani 69.

مثل؛ الممثول (= الممثَّل) das bildlich Dargestellte. Drusenschrift 46, 2.

مثل؛ الأَمْثال الحِكْميّة die Gleichnisse, Spuren, Zeichen der göttlichen Weisheit (sonst الآثار und الآيات genannt). Drusenschrift 10, 1.

مثلىّ ein Gegenstand, der durch einen wesensgleichen ersetzt werden kann (beim Kaufvertrag). Gurgani 30. (vgl. قيمىّ).

محق؛ انمحاق الصوفى فى تجلّى نور الانوار das Aufgehen des Mystikers in der Erleuchtung des höchsten Lichtes, das Nirwana. Gurgani 91.

محق Nirwana. Das Vernichtetwerden der Existenz des Menschen in dem Wesen Gottes. Gurgani 216.

محن؛ امتحان geistige Prüfung, die den Mystiker trifft (vgl. شقاوة und بلا). Gaznawi 288.

مَحْوُ الجمع والمحو الحقيقىّ das Aufhören der Vielheit der Geschöpfe in der Einheit Gottes. Gurgani 217. مَحْوُ العبوديّة ومحو عين العبد der Wegfall der Relation des Seins (Gottes) zu den Individuen (indem die Zweiheit zwischen Gott und Mensch aufhört).

محو العبوديّة das Auswischen der Bestimmung, Diener Gottes zu sein, das Nirwana. Kaschi 54.

مَحْوٌ Verzückung des Mystikers, sodaß er seltsame Worte und Taten hervorbringt. Gurgani 217.

مدّ الظلّ Gott dehnte das relative Sein aus, d. h. er erschuf die Welt, den Schatten des Absoluten. Kaschi 165.

مدن؛ السياسة المدنيّة ars „politica", die Kunst der Menschenleitung (der Führung einer Stadtgemeinde). Mit علم الاخلاق, der individuellen Ethik, und علم تدبير المنزل ars oeconomica, Leitung der Hausgemeinde bildet sie das Gebiet der Ethik. (Aristoteles passim).

مَسْح mit Sand die rituelle Waschung vornehmen (التيمّم بالتراب). Drusenlex. 8a.

مسح؛ مسيحُ الحقّ der wahre Prophet. — مسيح الازمان der Beherrscher der Zeiten — مسيح الأُمَم der geistige Führer der Völker. Drusenlex. 7b.

الخراطين هو (sic!) الدود الأحمر الذى rote Erdwürmer معآء الارض ;معى يوجد فى عمق الارض ويقال له معآء الارض. Igi V 170, 3 Gl.

حظيرة الإمكان = حضيض الإمكان das Gebiet der Kontingenz (die veränderliche Welt). Avicenna: Thesen 154. مكن;

قد يعرض للممكن الوجوب والاستحالة لغيره das Kontingente wird vielfach ein necessarium ab alio (a causa) oder ein impossibile ab alio (weil die Ursache nicht existiert). مكن;

العدم من لوازم ماهية الممكن من حيث هى das Nichtsein gehört zu den notwendigen Bestimmungen der Wesenheit des Kontingenten als einer solchen. مكن;

الممكن ما لا وجود له ولا عدم من ذاته das Kontingente ist ein solches, das per se weder Dasein noch Nichtsein besitzt (dieses also von einem anderen, einer Ursache, empfangen muß) passim. مكن;

من احكام الممكن لذاته أن لا يوجد الا بسبب وأن لا ينعدم إلا بسبب zu den wesentlichen gesetzmäßigen Bestimmungen des Kontingenten gehört es, daß es nur durch eine Ursache existiert und ebenfalls nur durch eine solche (d. h. die Nichtexistenz, den Ausfall einer solchen) vernichtet wird. مكن;

حال متمكنة من الذات مثل شكل او حسن ein Zustand (eine Bestimmung), die das Wesen beherrscht, ist z. B. Gestalt und Schönheit. Avicenna: Thesen 158. مكن;

متمكن التمثل fähig, sich etwas vorzustellen und Abbilder von Dingen in sich aufzunehmen. Avicenna: Thesen 215. مكن;

المكان Ali als Inkarnation Gottes (hebr. מָקוֹם = Gott). Nosairier 62 A. 2. مكن;

التمكين die mystische Station des tief Eindringens und Verharrens auf dem geraden Wege der irdischen Pilgerfahrt. Gurgani 70. — Festigkeit, Sicherheit im Handeln. Gaznawi 228. مكن;

القوة الممكنة diejenige Form der Potenz, die teilweise schon zum Akte übergegangen ist. Sie wird auch habitus (ملكة) genannt. Avicenna: Erlösung 46. مكن;

الإمكان die Kontingenz besteht darin, daß das Wesen des Dinges weder das Sein noch das Nichtsein notwendig bewirkt. Gurgani 37. مكن;

الإمكان الذاتى die Kontingenz per se ist diejenige, deren Kontradiktorium nicht per se notwendig ist (sonst müßte jene unmöglich sein), wenn es auch ein necessarium ab alio (d. h. a causa) sein kann. Gurgani 37. مكن;

تمكين unbewegliche, starre Ruhe, in der sich Gott vor der Schöpfung befindet. Sie endet mit der Tätigkeit des Weltbildens (takwīn). Ismaelis 279. مكن;

أهل التمكين die vollendeten Mystiker, die zur Stabilität gelangt sind. Gaznawi 158. مكن;

الامكان الاستعدادى اى الوقوعى die reale Kontingenz (in Form einer Disposition) ist eine solche, deren Kontradiktorium weder per se noch auch ab alio notwendig ist (sonst könnte jene nicht existieren). Die Existenz einer wesensgleichen Kontingenz ist jedoch möglich. Gurgani 37.

الإمكان الخاصّ die individuelle Kontingenz ist die Negation der Notwendigkeit betreffs beider Termini des esse und non — esse (zu denen sich ein individuelles Subjekt also indifferent verhält). Gurgani 37.

ملك ; العقل بالمَلَكة habitus primorum principiorum cogitabilium. Gurgani 158.

مَلِك „derjenige, dessen Handlungen man nicht entgegentreten kann" Gott. Gaznawi 387.

ملك ; عالَم المُلْك والشهادة das Diesseits, die Welt der Gottesherrschaft und der sinnlichen Wahrnehmung. Gurgani 217.

مَلَك Engel ist ein feiner lichtartiger Körper, der verschiedenartige Gestaltungen annehmen kann (in denen er erscheint). Gurgani 247.

مُلْك die Welt der Gottesherrschaft ist die sinnlich wahrnehmbare Welt (عالم الشهادة) nämlich die Objekte der äußeren Sinne in der Natur, z. B. der Thron Gottes, der Schemel seiner Füße („Stuhl"), jeder Körper, der sich von anderen dadurch unterscheidet, daß die „getrennte" (kosmische) Phantasie (die sensitive Weltseele, die Welt der Schemen) sich in ihm betätigt (da sie in die sublunarische Welt hineinragt), z. B. in der Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, die frei sind von Zusammensetzung und Elemente darstellen. Dieses (المُلك) ist jeder Körper, der aus den Stoicheia zusammengesetzt ist. Gurgani: Definitiones 246.

مِلْك die letzte Kategorie, das habere, z. B. bekleidet zu sein. Gurgani 246.

ملكوت die Welt des Verborgenen, die den Pneumata und den Seelen (nicht den Geistern) zueigen ist. Gurgani 246.

مع ; مَعَةٌ Gleichzeitigkeit, sonst معيّة. ذو معة die mit Gott gleichzeitige, ebenfalls ewige, weil **anfangslos** emanierende Substanz des Nūs. Drusenschrift 7, 14.

مع ; خاصيّة المع die Parallelstellung, die Gleichordnung, Nebenordnung. Avicenna: Erlösung 21.

منّ ; الامتنان الالهى das göttliche Wohlwollen der عناية, der göttlichen Vorsehung gleichgestellt. Gurgani 272.

منع Leugnung der **beiden** Prämissen des Gegners in der Diskussion. Gurgani 235. Das Beispiel oder Argument, das diese Leugnung begründet, heißt سَنَد.

منع ; يحسّ بالمَيْل المانعُ der einen sich bewegenden Körper Hemmende nimmt das (natürliche) Streben (Anziehung) desselben sinnlich wahr. Avicenna: Thesen 109.

منع ; الامتناع der Umstand, daß ein Ding mit Notwendigkeit seine Nichtexistenz in der Außenwelt „bewirkt" (zur Folge hat). Gurgani 38.

منى ; مُنَايات (مُنْيَة) Herzensgebete. Gaznawi 344.

مُوَبّجة das aus dem Herzen kommende Blut, das in den شرايين und أبْهَرَان den Arterien und den beiden Herzadern fließt. H̱wārizmi 153.

موت der „rote Tod“ ist die Bekämpfung der Leidenschaften, der „weiße“ der Hunger nach mystischer Erkenntnis, der „grüne“ das Anlegen des Gewandes als Bettelmönch (Lumpengewand), der „schwarze“ das Nirwana bei Empfindung von Schmerzen, die Gott sendet. Gurgani 256.

موت التأييد der Tod der göttlichen Gnade, den die Imáme einer überwundenen Periode sterben, wenn der neue Prophet und die neue Offenbarung aufgetreten sind. In diesem Tode empfangen sie die Offenbarung und Erleuchtung, durch die sie die neue bereits angebrochene Phase der Prophetie verstehen können. Ismaïlis 337.

موت Tod ist die Bezähmung der sensitiven Seele (النفس) in ihren Leidenschaften. Wer seinen Leidenschaften abstirbt, der lebt durch die rechte Leitung (هُدًى — Gegens. هَوًى). Gurgani 255.

موه; المموّهة rhetorisch ausgeschmückte Rede, deren Äußeres von ihrem Inneren verschieden ist, ihm sogar widerspricht. Gurgani 250.

موه; ماء Wasser = Wissen. Ismaïlis 209. 2. 323 u. oft.

ميل; ترك الميل Ablassen von der Hinneigung zum Bösen. Gurgani 14.

نبت; النوابت Sekte, die zugleich Anhänger des Muáwia und Alis waren. Arnold: Mutazila 47, 12; Houtsma: Z. f. Ass. 26; 198, 14. 202 (ihr نصب gegen Ali).

نبه; التنبيه das erstmalige (oberflächliche) Verstehen einer allgemeinen Behauptung (مُجْمَل). Gurgani 70 (wörtl.: das Aufmerksamgemachtwerden).

نبه; انتباه geistige Sammlung, „Entfernung der Zerstreuung“. Gaznawi 385.

نجب; النُّجَباء die vierzig Helfer der Menschen. Gurgani 259.

نجو; مناجاة Herzenserguß, stilles Gebet (in der Nacht). Gaznawi 380.

نجو; مَنْجًى Ablegen von Unvollkommenheiten seitens des Mystikers. Gaznawi 385.

نَجْوًى Verbergen von Unvollkommenheiten, die dem Mystiker erwachsen, wenn er andere Dinge als Gott erkennt und sich mit ihnen befaßt. Gaznawi 385.

نحل; أمير النحل Fürst der Bienen, d. h. der Sterne, Beiname Alis, d. h. Gottes bei den Nosairiern 181, 4.

نحو; واقِفٌ له غير متنحٍّ عنه etwas, das dem Körper standhält, ohne vor ihm auszuweichen (Eigenschaft des Undurchdringlichen). Avicenna: Thesen 103 unt.

نحو; المقاوَمة أو التنحّي عن وجوه المندفعات das Widerstandleisten oder das Ausweichen aus den Richtungen (= جهات) der gestoßenen Körper. Avicenna: Erlösung 33, 4.

النِّدّ das (der Finsternis) Gleiche (Ähnliche), das der Weltseele ebenso gegenübersteht, wie die Finsternis (الضدّ) dem geistigen Lichte, dem Nūs. Drusenschrift 5, 7.

نزع; القوّة النزوعيّة الشوقيّة die Begierde (vis concupiscibilis). Avicenna: Erlösung 44.

نزع; الصورة الأُنْزعيّة Ali, die Inkarnationsform der Gottheit bei den Nosairiern (101), wird als an beiden Schläfen geschoren bezeichnet (wohl Mondmotiv, Kahlköpfigkeit).

نزع Abstraktion. ينزع الصورةَ عن المادّة نزعًا مُحْكَما er abstrahiert die Form vollständig von der Materie. الصورة المنزوعة عن المادّة die v. d. Mat. abstrahierte F. Avicenna: Erlösung 47. انتزعه النفسُ die Seele abstrahierte es. ib. 50.

نزل; الإنزال das Herabsteigen in instanti. التنزيل das Herabsteigen (der göttlichen Offenbarung) in tempore, allmählich. Gurgani 72.

نزل; تنزّل الى صحّةِ التوليد ثمّ ناقضهم er ließ sich scheinbar ein auf die Lehre von den natürlichen Konsequenzen der Handlungen. Dann aber widerlegte er sie (die Vertreter dieser Lehre). Igi V 227, 4. — Scheinbar etwas konzedieren, um eine argumentio ad hominem führen zu können.

نزل; أنْزلناه wir haben dieses zugegeben und vorausgesetzt. Avicenna: Thesen 12. 4.

نزه; تنزيه Abwendung der Gedanken von der Welt, Loslösung („Losschälung") des Mystikers von der Welt. Gaznawi 384.

نسب; النسبة die Prädikation (Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat). Gurgani 42.

نسب; النسبة die prädikative Beziehung (im prägnanten Sinne). Die Negation ist die „Entfernung dieser Beziehung" (انتزاع النسبةِ). Gurgani 126.

نسب; الحالة النِسْبيّة der Zustand, der eine einfache Beziehung, z. B. zu dem erkennenden Subjekte darstellt. Igi V 251.

نشأ; الإنشاء das Hervorbringen eines Dinges, dem Materie und Zeit vorausgeht (also das Bilden und Gestalten aus einem Stoffe in der Zeit). Gurgani 40.

نشر; المنْتَشِرة das Urteil in materia necessaria negativa vel affirmativa. Gurgani 252.

نصّ ein unzweideutiger, nicht umdeutbarer Korantext. Gurgani 260.

نصب Haß gegen Ali und die Aliden. Goldziher: Schia S. 491; derselbe: Muhammed. Studien 2, 120; Houtsma: Z. f. Assyr. 26, 201 f.

نصب; النّصْبَة die Lage, später الوضع genannt. Hwârizmi 144.

نطق (المنطق) die Logik wird eine instrumentale (آلىّ) und praktische (عملىّ) Wissenschaft genannt in betreff der geistigen Tätigkeit. Sie ist das Organon der Erkenntnis. Gurgani 251.

نطق; كلّ مقدار اما منطق واما أصمّ jede Quantität ist entweder kommensurabel (= ناطق) oder inkommensurabel. Avicenna: Erlösung 18.

نطق; الناطق 1. der Imâm des Zeitalters, 2. die fünf kosmischen Agenzien (الحدود), 3. „das Kontrarium" (die Finsternis), 4. der Mensch. Drusenlex. 19 a.

نظم Inhalt der heiligen Texte des Koran, der entweder auf individuelle Fälle (الخاصّ) oder auf partikuläre (المشترك) oder auf alle (العامّ) oder in besonderem

Sinne (المأوّل) oder in seinem unzweideutigen Sinne (المفسَّر) oder als unabrogierbarer (المُحْكَم) verstanden und ausgelegt wird. Gurgani 261.

نظم; النظم الطبيعىّ die richtige Reihenfolge der Phasen des Denkens; Subjekt — Mittelbegriff — Prädikat. Gurgani 261.

نفس die befehlende Seele (الأمّارة) ist diejenige, die in das Sinnliche hinabzieht, die tadelnde, das tadelnde Gewissen (اللوّامة). Gurgani 263.

نفس الأمر das Ding in sich selbst ist die Erkenntnis Gottes von den Dingen. Gurgani 265. Sie enthält das eigentliche Wesen derselben.

نفس Seele ist der dampfartige, feine Körper, der Träger der Lebenskraft und seiner Funktionen. nach Avicenna (الحكيم) das animalische Pneuma. Gurgani 262.

نفس; النفس الرحمانىّ die Weltseele, die Wesensformen der Welt, z. B. der hylischen Substanz. Sie ist identisch mit der Naturkraft, die die Wesensformen empfängt, wodurch das reale Sein (der Welt) entsteht. Gurgani 195.

نفس animalische Seele als Sitz der Leidenschaften, die den Mystiker von Gott ferne halten. Sie muß also bekämpft werden. Gaznawi 375.

نفس; مقبول النَفَس ومقتول النَفْس von anerkannter Lebensführung (oder: geistigem Einflusse) und abgetötet in seinen animalischen Trieben. Gaznawi 176.

نَفَس; أَنْفاس mystische Aussprüche. Gaznawi 164.

نفى; لا يمكن أن يكون مكان لا طبيعيًّا ولا منافِيًا kein Raum kann sich indifferent zum Körper verhalten, sodaß er weder ein natürlicher noch ein unnatürlicher (aufgezwungener) ist. Ein Mittelding zwischen beiden gibt es nicht. Avicenna: Erlösung 37.

نفى Vernichtung der menschlichen Eigenschaften, die den Mystiker von Gott trennen, Nirwana — اثبات alleiniges Bestehenbleiben der göttlichen Substanz beim Nirwana des Mystikers. Gaznawi 379.

نفى; التنافى die Opposition ist das Zusammentreffen zweier (konträrer) Dinge an einem Substrate und in der gleichen Zeit. Gurgani 70.

نقب; النُقَبآء die hervorragenden Menschen, die die Geheimnisse der Herzen durchschauen, die Menschenkenner. Gurgani 266.

نقب; النّقَبَاءُ die drei vollendetsten Mystiker, die höher stehen als die اوتاد; ابرار, ابدال, اخيار, aber tiefer als der Imâm غَوْث und قُطب. Gaznawi 214.

نقح; التنقيح Gott als frei von allen geschöpflichen Eigenschaften bezeichnen. Gurgani 71.

نقش; النقشان die beiden Einprägungen, durch die die Weltdinge in den reinen Geistern als universalia und in der himmlischen Seele in partikularer Weise (als Phantasievorstellung) eingeprägt sind — die beiden Stufen der „Ideenwelt". Avicenna: Thesen 210.

نقطة السبق das Zentrum (des Kreises) des Vorangehens (der Propheten, die auf Ḥâkim vorbereiten). Drusenschrift 70, 14.

نقع; المنتقع هو الذى نفذ الرطبُ فى عُمْقِهِ. Gegens. المبتلّ — das Durchnäßte. — Gegens. das nur äußerlich Benetzte. Igi V 188, 4.

نقل; الانتقال die Seelenwanderung. Drusenschrift 20, 18 u. 16, 2.

نقلة الصورة die Übertragung der „Form“, d. h. der Inkarnationsform des universellen Intellektes, des Nūs, also des Imamates von einer Person auf die andere. Ismaïlis 358.

نهل; المنهل der Imám des Zeitalters. Drusenlex. 37a.

نهى; منتهَى المعرفة die relative Einheit Gottes, der Endpunkt des von den Geschöpfen Erkennbaren. Kaschi 68.

نوب; الإنابة die Reinigung des Herzens von den Finsternissen der Zweifel, die Bekehrung. Gurgani 39.

نور reflektiertes Licht. الضوء القائم بالمُضِىء لغيره نُورٌ diejenige Helligkeit, die einem hellen Körper durch einen anderen (von dem dieser das Licht empfängt) inhäriert, heißt refl. L. Igi V 253.

نور; الأنوار الأربعة der Nūs, die Weltseele, der Logos und der vorausgehende Logos. Drusenschrift 69, 6.

نور الإبداع das Licht des anfangslosen Erschaffens, d. h. der erste Intellekt, der Nūs. Drusenschrift 20, 1.

نول; النوالة die Gnadenspende Gottes an den Mystiker. Kaschi 81.

ن النّون das universelle Wissen, die „Tinte“ des Schicksalsbestimmers, in der die zu prädestinierenden Dinge noch indistinkt enthaltend sind. Gurgani 267.

ه Hē bedeutet Gott in seinem realen Sein (in dem er die Geschöpfe hervorbringt). Kaschi 25.

هاروت وماروت Engel, die Gott beleidigten und deshalb bis zum jüngsten Tage in einer Zisterne bei Babylon gefangen bleiben müssen. Ismaïlis 339. Gaznawi 363.

هبق = هِلال بدر قمر Mond. Nosairier 67.

هبو; الهَبَاء der kosmische Staub, die Hyle, in der die Wesensformen erschaffen wurden, auch عنقاء und هيولى genannt. Gurgani 277.

هبو; الحضرة الهبائيّة die Welt des kosmischen Staubes, die Ideenwelt, die Welt der Schemen und Phantasiebilder der Dinge. i. Ridwán 18.

هِجُران Geistesabwesenheit, Vergeßlichkeit. Drusenschrift 28, 11.

هجس; الهاجس prima intentio, aus der der Willensentschluß (إرادة) und dann das Streben (همّة) und viertens der Entschluß (عزم) entsteht. Arabi b. Gurgani 284.

هَذَيَان mystische Delirium, Glossolalie infolge von Visionen. Gaznawi 167.

هم; الهِمّة das Streben des Mystikers mit allen Lebenskräften zu Gott. Gurgani 278.

همل; المُهْمَلة das in seiner Quantität nicht bestimmte Urteil. Avicenna: Thesen 24.

هو; الهويّة das absolute, reale Wesen, das alle Wesenheiten und Realitäten in sich begreift wie der Kern den Baum in dem absoluten Verborgensein (dem Innersten der Gottheit). Gurgani 278.

الهوية السارية فى جميع الموجودات Gott, die reale Wesenheit, insofern sie als Indifferenz zu jeder Determination aufgefaßt wird (universale ante rem). Gurgani 278. Sie dringt in alle Dinge ein.

اَلْهُو das Verborgene (das Wesen der Gottheit), das nicht erschaut werden kann. Es wird als Nichtindividualisierung (اللاتعيّن) bezeichnet. Gurgani 278.

هُو Er = Gott. Nosairier 190, 7 et passim.

هو; هويّة Gott als die absolute Individualität, neben der kein anderes Individuum bestehen kann (vgl. das System Spinozas). Gaznawi 238.

هوى; مَهَاوٍ كثيرة viele tiefe Probleme. Avicenna: Abhandlungen 85, 16 (Konstantin. 1298).

هوى; اهل الهواء die Sklaven der Leidenschaft sind die Gabariten, Kadariten, Rawáfid, Hawárig, Anthropomorphisten und die das Wirken Gottes Einschränkenden (Lehre von der Freiheit). Jede dieser sechs Richtungen hat 12 Unterabteilungen, sodaß die Zahl 72 herauskommt. Gurgani 41.

هيأ; هَيْئَة die äußere Form. „Die Qualitäten sind die äußeren Formen und Zustände (Modi) der Dinge". Ḫwárizmi 144, 4.

هيب; الهَيْبة والأُنس zwei mystische Zustände, oberhalb der Zusammenziehung und Ausdehnung, wie diese oberhalb der Furcht und Hoffnung sind. Aus der haiba ergibt sich die Ekstase (غَيْبة) aus dem „uns" das Erwachen in Gott. Gurgani 278.

هيم; المهيّمون die in die Anschauung Gottes vollständig versenkten Engel. Kaschi 70.

هَيَمان heftige Liebe zu Gott. Kaschi 8.

و die absolute, nicht individualisierte Seite im Weltall (Gott in allem). Kaschi 25.

وتد; الاوتاد die vier ersten Kalifen, die den vier Weltsäulen (Osten, Süden usw.) gleichen. Gurgani 41.

وتد; الاوتاد die vier Männer an den vier Weltecken, die Säulen der Herrschaft des Imam. Kaschi 11.

وتد; اوتاد Weltsäulen, die vier vollkommensten Mystiker, die höher stehen als die ابرار, ابدال und اخيار, aber tiefer als die نُقَبَاء. Gaznawi 214.

وتر; أَوتر 1. eine Hypotenuse spannen oder 2. gegenüber der Hypotenuse einen Winkel (oder Seiten) konstruieren („die Hypotenuse spannt den Winkel"). القطر قَوِيٌّ على ضِلْعَى القائمةِ التى يُوتِرُهَا der Durchmesser eines Kreises ist (in seinem Quadrate) gleichwertig den beiden Seiten (in deren Quadraten) des

rechten Winkels der auf ihm als Hypotenuse konstruiert wird (wörtl.: „die der Durchmesser als Hypotenuse sich gegenüber spannt, konstruiert“). Avicenna: Thesen 4, 3.

وتر; المتواتر die von einer so großen Menge Menschen z. B. allen Gefährten der Propheten gleichzeitig und unabhängig überlieferte Tradition, daß ein Irrtum ausgeschlossen ist. تواطؤهم على الكذب ihre Übereinstimmung (in einem Irrtum). Gurgani 210.

وترية الحضرة الأحدية das Einfachsein der absoluten Einheit Gottes (in seinem innersten Wesen ohne seine Eigenschaften). Kaschi 151.

وثق; المواثيق die wahren, endgültigen, nicht abrogierbaren Offenbarungen und Festsetzungen. Drusenschrift 75, 8.

وجب; الواجب هو ما كان وجودُهُ لذاته من حيث هى das Notwendige ist ein solches, dessen Dasein auf seinem Wesen als einem solchen beruht — passim.

وجد; الوِجدانيّات die Erkenntnisinhalte, die wir durch die Tätigkeit der inneren Sinne erwerben. Gegensatz: المشاهَدات die Erkenntnisinhalte der äußeren Sinne. Gurgáni 11.

وجد; الوجود عين الحقّ das geschöpfliche Sein, das Dasein in den Weltdingen ist identisch mit Gott. Kaschi 89. فالعالَم صورةُ الحقّ.

وجد; الجِدَةُ die Kategorie des habere, des an sich Tragens (sonst الملك). Ḫwárizmi 145.

وجد 1. Liebe ist dasjenige, was plötzlich unvermittelt über das Herz des Mystikers kommt. 2. es sind plötzlich aufleuchtende und wieder erlöschende Blitze im mystischen Leben. Gurgani 270.

وجد; الوجود das „Sein“ ist für den Mystiker das Verlieren der Bestimmungen des Menschseins im Nirwana. Die Erkenntnis der Einheit Gottes ist der Beginn, das Sein das Ende dieses Prozesses. Gurgani 270.

اوجِد = انوجد = وُجِدَ zur Existenz gelangen. Drusenschrift 70, 8.

وَجْد Ekstase, aus Liebe zu Gott der Sinnenwelt entrückt werden. Gaznawi 385, 7 unt.

وجد; حسب الواجِد إِفراد الواحد der Anteil (die Funktion) des Liebenden besteht darin, den Einen (Gott) als etwas Einziges hinzustellen (alles Geschöpfliche abzulegen und Gott als das einzige Reale zu betrachten — Pantheismus). Gaznawi 311. Ausspruch des Hallág.

وجد; الأذواق والمواجدات die inneren, mystischen Erlebnisse und Erkenntnisse. i. Ridwán 15.

وجد; توجّد Liebesekstase in Gott und das Streben nach einer solchen (وجد sehnsüchtige Liebe zu Gott, mit حُزْن „Traurigkeit“ verwandt, وجود seelische Liebeserregung — طرب — bei der Betrachtung Gottes). Gaznawi 413. (أهل التوجّد. ib. 416).

وجد Trennung von Gott, sodaß Subjekt (der Mystiker) und Objekt (Gott) unterschieden sind. Dann ist die Liebe zu Gott möglich. Gaznawi 368 (vgl. فقد).

وجد; الوجوديّة die allgemeine Affirmation, die nur einen Tatbestand, keine innere Notwendigkeit ausdrücken will — ein von Avicenna (Thesen 47, 1) geprägter Terminus.

وجد; الوجود والتنزيه die beiden wesentlichen Eigenschaften Gottes nach den Drusen, die unzertrennbar sind und sich gegenseitig ergänzen. Für sich allein genommen führt jede zur Häresie. Drusenschrift 43. 49, 10.

وجد; الوجود das konkrete Sein, das den Geschöpfen zukommt. Drusenschrift 43, 12.

وجه; جهتا العناية Gott zieht den Mystiker durch seine Gnaden an, sodaß er die Pflichten der Pilgerfahrt erfüllt (الجذبة والسلوك). Kaschi 26.

وجه; جِهَتَا الإطلاق والتقييد die beiden Betrachtungsweisen Gottes als absolutes und als sich determinierendes Sein (in Eigenschaften usw.). Kaschi 26.

وجه; جِهَتَا الطلب die Kontingenz und die Notwendigkeit, die beiden Seiten des Strebens nach Gott. Kaschi 21.

وجه; التوجيه 1. Anwendung eines doppelsinnigen Ausdruckes. Gurgani 72. 2. Verwendung einer Aussage, durch die die Behauptung des Gegners widerlegt wird.

وجه; وجه الحقّ das Antlitz Gottes ist dasjenige, wodurch jedes Außergöttliche wahr (حقّ) ist, Gott als die Wahrheit per se. Gurgani 270.

وجه; وجوه Interpretationsarten. Gurgani 206, 1 unt.

وجه; التوجيه Verwendung eines Ausdruckes im allgemeinen Sinne (مُجْمَلًا). Nagafi 73.

وجه; الجهات als Seiten, Auffassungsweisen bezeichnet man im Urteil die drei Materien: das Notwendige, Mögliche und Unmögliche. Hwarizmi 146.

وحد; الاتّحاد 1. die mystische Vereinigung mit Gott, d. h. die „Wahrnehmung" (Intuition) der absoluten einzigen Wahrheit, durch die das Weltall zu einer Einheit wird, da es von Gott sein Sein empfängt. 2. das (mystische, orakelhafte) Reden ohne Überlegung und Nachdenken. Gurgani: Definitiones 6.

وحد; التوحيد die Gottheit, das Wesen Gottes. Drusenschrift 5, 15.

وحد; الاتّحاد die Übereinstimmung auf ihren verschiedenen Gebieten 1. dem Genus (مجانسة). 2. der Spezies (مماثلة; Wesensübereinstimmung). 3. dem proprium (مشاكلة). 4. der Qualität (مشابهة), 5. der Quantität (مساواة), 6. den Endpunkten (مطابقة), Kongruenz. 7. der Relation (Proportion zweier Beziehungen, مناسبة) und 8. der Lage der Teile zueinander (موازنة; Gleichgewicht). Gurgani: Definitiones 6.

وحد; التوحيد die absolute Transzendenz Gottes. Gurgani 73.

وحد; الاتّحاد das Erschauen Gottes und dadurch sich mit ihm Vereinigen. Kaschi 5.

وحد; التوحيد die Lehre, daß die menschlichen Handlungen von Gott verursacht werden. Gegens. التعطيل die Leugnung dieser Thesis, die Behauptung, daß Gott nicht auf die Welt einwirke — Deismus. Gaznawi 202.

وحد; الفناء فى التوحيد das Versinken (Vernichtetwerden) in Gott. Gaznawi 205.

وحدانيّة Einzigkeit, die nur von Gott ausgesagt wird, während فَرْدانيّة (numerische) Einheit auch von anderen Dingen prädizierbar ist. Gaznawi 281.

وحى; ما كان من الإثر مضبوطا فى الذُكْرِ فى حالٍ يقظةٍ او نومٍ كان إلْهامًا او وحيًا diejenige Spur, die (von der göttlichen Einwirkung dauernd) im Gedächtnisse im Wachen oder Schlafen verbleibt, ist eine Eingebung oder Offenbarung. Avicenna: Thesen 216.

ودّ; مَوَدَّة Liebe zu Gott auf Grund seiner Wohltaten (selbstsüchtig). Gaznawi 187.

ورث; الوِراثة المحمّديّة die Erbschaft Muhammads, die von ihm verkündete Offenbarung. Gurgani 57.

ورد; ورود Erleuchtung, jede Erkenntnis, die den Mystiker gleichsam überkommt (von Gott), da er sie nicht wie die Philosophen durch eigene Tätigkeit mühsam erwirbt. Gaznawi 385.

ورد; وارد eine mystische Erkenntnis, die von Gott herabkommt und dem Mystiker bewußt wird. Gaznawi 385.

ورق; الوَرْقآء die „Graue“ ist die universelle sensitive Seele, die wohlbewahrte Tafel, die Schicksalstafel und das in die indifferenten Wesensformen hineingeblasene Pneuma, das erste Wirkliche nach dem Nūs, das von einer geschöpflichen Ursache (سبب) stammt. Gurgani 272.

وسط; الحركة التوسُّطيّة die Bewegung, insofern sie eine Vermittelung darstellt, nicht als Zurückgelegthaben einer Strecke (= الحركه القطعيّة). Avicenna: Naturw. II 1. (S. 34) Gl.

وسط; توسيط الحقّ die Auffassung der Religion, die Gott zu einem Mittel macht, um andere Vorteile (im Jenseits) zu erreichen oder Nachteile zu vermeiden. Avicenna: Thesen 201.

وسط; الاَواسط die Beweise (die zwischen dem Geiste und der Thesis vermitteln als termini medii). Gurgani 41.

وَسْط der logische Grund, Erkenntnisgrund (vielfach verschieden von der Realursache), terminus medius des Syllogismus. Gurgani 272.

وسط; الاواسط والمقاطع die ersten Prinzipien der Beweise, z. B. die evidenten und die allgemein konzedierten (المسلّمات). Gurgani 207.

وسط; وسائط Mittel (Vermittelungen), durch die der Mystiker zu Gott gelangt. Gaznawi 384.

وسط; واسطة الفيض der Makrokosmos, der vollkommene Mensch als Vermittelung der Emanation. Kaschi 26.

وسع; بوجه التوسّع per reductionem zu einem Begriffe gehörig, d. h. nicht im eigentlichen Sinne, sondern dadurch, daß man jenen Begriff erweitert. Avicenna: Nagát 54.

وسع; الوُسْع die Fähigkeit, frei zu handeln = القُدْرة. Gurgani 19.

وسق; غير المتناهى المتّسق النظام اى المترتّب das systematisch geordnete Unendliche. Avicenna: Erlösung 35.

وصف nach den spekulativen Theologen: das Beilegen einer صِفَة, sonst die صفة, die Eigenschaft selbst. Gurgani 273.

وصف; صفة was selbst nicht beeigenschaftet werden kann, da es keine Substanz ist (Eigenschaft). Gaznawi 386.

وصل; السلب المتّصل die negative Folgerung. يسلب اللزومَ أو الصُحبةَ sie leugnet die Konsequenz oder Gleichzeitigkeit des einen Satzes mit dem andern: Wenn die Sonne aufgeht, ist die Nacht **nicht** mehr vorhanden. Avicenna: Thesen 24.

وصل; الايجاب المتّصل die einfache affirmative Folgerung, z. B. wenn die Sonne aufgeht, ist der Tag vorhanden. Avicenna: Thesen 23. المقدّم Vordersatz der Folgerung, التالى Nachsatz d. Folg., der mit dem حرف الجزاء Partikel des Nachsatzes eingeleitet wird.

وصلُ الفصلِ die Verbindung mit Gott **in** der Trennung, der Vielheit der Geschöpfe, das Erschauen Gottes **in** den Geschöpfen. Kaschi 30.

وصل; شربتُ بكأسِ الوصلِ ich habe den Trank der Vereinigung mit Gott getrunken. Gaznawi 392.

وصلُ الوصلِ die Rückkehr zu Gott, Aufsteigen zu Gott, nach dem Absteigen (نزول). Kaschi 31.

وصل; الاتّصال Vereinigung mit dem absoluten Sein (الأحديّة). Kaschi 5.

وصل; المتّصلة der einfache Bedingungssatz. Gurgani 210.

وضع; فلنضع المبادئ الكلّيّةَ وَضْعًا wir wollen also die universellen Prinzipien wie eine Annahme, die später bewiesen wird (in der Metaphysik), hier als **unbewiesen voraussetzen**. Avicenna: Erlösung 25.

وضع; أوْضاع Voraussetzungen, Suppositionen, die nicht zu beweisen sind. Avicenna: Thesen 83. Postulate, Axiome.

وضع; أما الأوْضاع فهى المقدّمات التى ليستْ بيّنةً فى نفسها ولكن المعلّمُ يُرَاوِد على تسلّمها die unbewiesenen Voraussetzungen, **Hypotesen**, deren Annahme der Lehrer vorerst durch Überredung erreichen will. Avicenna: Erlösung 18.

وضع; المواضَعات Festsetzung von verschiedenartigen Bedeutungen von Worten im Verkehre der Menschen. Ḫwárizmi 3.

وضع; الدالّ بالوضع ein Wort hat durch (willkürliche) Sprachsetzung (thesei) eine bestimmte Bedeutung. Gurgani 110.

وطأ; يُواطِئُ باللّسان عَمَّا فى الضمير er bedient sich eindeutiger, klarer Ausdrücke, um seine Gedanken mitzuteilen. Avicenna: Testament 100.

وطأ; المتواطِئُ das univoce Prädizierte, das in gleicher Weise (على السويّة) von seinen Individuen ausgesagt wird. Gurgani 210.

وَطَنات Wohnorte, d. h. göttliche Gedanken, Inspirationen (in denen die Seele ruht, „wohnt"). Gaznawi 384.

وعى erfassen, verstehen (vom ersten Intellekte gebraucht). Drusenschrift 5, 15.

وفق; الموفَّق der von Gott wiederum auf den rechten Weg Geleitete, der Bekehrte. Gurgani 255.

وفق; الرِضَى = الموافقه Übereinstimmung des Menschen mit dem Willen Gottes. Gaznawi 216.

وفف; الاتّفاقيّةُ 1. das zufällig übereinstimmende Urteil, in dem man die Richtigkeit einer Folgerung auf die Wahrheit einer Prämisse äußerlich basiert, jedoch ohne sachliche, innere Abhängigkeit. 2. das Urteil, das die Richtigkeit der Folgerung allein ausspricht. Gurgani 7.

وقت; الأَوْقات die Visionen des Mystikers (sein Erschauen Gottes), die ihm wie „aufleuchtende Blitze" vorkommen. Avicenna: Thesen 202. وقتُه ينقلب سكينةً seine Vision wird in den Zustand der Ruhe verwandelt, d. h. kommt ihm vor wie das Anfangsstadium des mystischen Weges, die Ruhe. ib. 203.

وقت der Zustand des Mystikers im jetzigen Augenblicke, der keine Beziehung zu Vergangenheit oder Zukunft hat. Arabi b. Gurgani 285.

وقت; ابن الوقت Bezeichnung des Mystikers als unter der augenblicklichen Einwirkung Gottes stehend. Kaschi 33.

وقت göttliche Erleuchtung, die den Mystiker aus der Kontinuität der Zeit (Vergangenheit und Zukunft) loslöst. Gaznawi 367 f. Versenkung aller Aufmerksamkeit in Gott.

وقع; الواقع das Reale ist nach den spekulativen Theologen die wohlverwahrte Tafel, nach den weltlichen Gelehrten der Nūs. Gurgani 269.

وقع; وقيعه 1. tiefer Gedanke, der nicht leicht verdrängbar ist (Gegensatz: خاطر) — bei solchen Mystikern, die ganz von dem Gottesgedanken erfüllt sind. 2. ein schwieriges Problem. Gaznawi 388.

وقف; الوقفة das Halten zwischen zwei mystischen Stationen, da die Pflichten der niederen noch nicht absolviert und daher die Gnaden der höheren noch nicht verdient sind. Gurgani 274.

وقف; تواقُف العددَيْن das Gleichgeordnetsein zweier Zahlen, indem sie sich so verhalten, daß beide von einer dritten gemessen werden, ohne daß eine von beiden die andere messen kann (d. h. ohne Unterordnung). Gurgani 73.

ولد; التولّد generatio aequivoca, nach der z. B. ein Lebewesen aus stagnierendem Wasser im Sommer entsteht. Gurgani 72.

ولد; التوليد das Entstehen einer Handlung aus dem Agens durch Vermittelung

einer anderen Handlung (Lehre von den Konsequenzen der Handlungen). Gurgani 72.

ولى; التشكيك بالأَوْلَوِيّة praedicatio analoga (Gegens. univoca und aequivoca) = التشكيك بالتقدّم والتأخّر او بالشدّة والضعف z. B. das Sein, das von Gott und den Geschöpfen prädiziert wird. Gurgani 60.

ولى; الوِلَاية das Bestehen des Menschen in und durch Gott im Nirwana, d. h. der Vernichtung seiner selbst. Gurgani 275. ibn Ridwân 4, 2.

ولى; الوَلاية die Heiligkeit, die Annäherung des Mystikers an Gott, weil er frei geworden ist von Leidenschaften (عتق) und von Gott als Freund anerkannt wurde (مُوَالات). Gurgani 275.

ولىّ zusammenhängend, universell, im Gegensatz zu جُزْئىّ individuell. Diese stehen der Gottheit nahe (ولىّ). Je näher etwas Gott steht, um so immaterieller, universeller ist es. Drusenschrift 1 et passim.

وهب; المَوْهَبَة die letzte, dritte Stufe der mystischen Ethik, der vorausgehen 1. العلم und 2. العمل. ibn Ridwân 4, 9.

وهب; مَوَاهِب göttliche Gaben (Gegens. مَكَاسِب freie menschliche Handlungen). Gaznawi 254.

وهم; التوهُّم das Erkennen einer individuellen intentio (durch die aestimativa, z. B. die feindliche Natur des Wolfes für das Schaf). Gurgani 75.

وهم; الإِيهام metaphorische und undeutliche Ausdrucksweise. Nagafi 73.

يأس Verzweiflung, Zusammenziehung (قبض), eine Seelenstimmung des Mystikers. Arabi b. Gurgani 293.

يد; اليدان die beiden Hände sind sich entgegenstehende Namen Gottes, z. B. Wirkendsein und Aufnehmendsein — oder Notwendigkeit und Kontingenz. Gurgani 279.

التخَلق المفطور = يَدُ الله die fertig erschaffenen Geschöpfe (die mit bestimmten Naturanlagen ausgestattet sind) sind die „Hand Gottes". Drusenschrift 70, 11.

يقت; الياقوتة الحمرآء die Universalseele (die mit Finsternis (Röte) vermischt ist). Gurgani 279.

يقظة Verständnis der Drohungen Gottes. Gurgani 280.

يقن; الإيقان بالشىء das deduktive sichere Erkennen. Von Gott kann dasselbe nicht ausgesagt werden. Gurgani 41.

يقن; اليقين das Erschauen Gottes durch den Glauben — das Sehen der Geheimnisse Gottes. Gurgani 280.

يقن; عين اليقين dasjenige, was dem Mystiker das Erschauen Gottes und die Intuition erschließt, ermöglicht. Gurgani 166. ʿain ist hier: Auge.

يقن nach Gaznawi (382) gibt es drei Stufen des Sicheren, d. h. der Erkenntnis: 1. علم اليقين die natürliche Erkenntnis der göttlichen Vorschriften usw., die durch Fleiß und eigene Tätigkeit (مجاهَدة) erreicht wird, 2. عين اليقين

das Individuum (= عيان das Schauen?) des Sicheren, durch intimen Verkehr mit Gott (مؤانسة) erlangt, und 3. حقّ اليقين die Wahrheit (das innere Wesen) des Sicheren (Gottes, während عَيْن das ganze Individuum Gottes, also sein Wesen und seine Eigenschaften bezeichnet), erlangt durch المشاهدة, die visio beatifica der Mystiker. (عَيْن ist also nicht mit Schauen, wie Nicholson vorschlägt ib. S. 381, 6 unt.) zu übersetzen.

يقن; يراه يقينًا er erschaut Gott in seinen Eigenschaften, nicht in seinem Wesen (لا حقيقة). Kaschi 7.

يقن; صحّة اليقين der richtige Glaube, die „Richtigkeit der Erkenntnis des Sicheren" (Ausgangspunkt der Betrachtung). Gaznawi 330.

يك eins, يكانگى Einheit, بيكانگى = غيريّة numerische Verschiedenheit. Gaznawi 24.

يمن; ضدّ المتيامنة المتياسرة die Bewegung nach links steht der nach rechts konträr entgegen. Avicenna: Erlösung 30.

يمن im Kampfe des Lichtes gegen die Finsternis tritt der Logos zur Rechten des Nūs (des Lichtes), der Vorausgehende zu seiner Linken, um dem Lichte beizustehen. Drusenschrift 86, 4.

يوم الجمع der Augenblick, in dem der Mystiker zu der Vereinigung (عين الجمع = Gott mit seinen Eigenschaften) gelangt. Gurgani 281.

Erläuterungen.

ad ism S. 128a. Dadurch fällt einiges Licht auf einen Ausdruck in Rudolf Frank: Scheich ʿAdi, der große Heilige der Jezidis S. 111 Z. 18: „Am jüngsten Tage (oder: gleich nach dem Tode; denn die „kleine Auferstehung“ fällt nach häufig vertretener Anschauung mit der „großen Auferstehung“, also das persönliche Gericht nach dem Tode mit dem allgemeinen, jüngsten Gerichte zusammen) besitze ich (oder: fällt mir zu) das Wesen der Gottheit mit allen seinen Eigenschaften“. Im Leben ist der Mystiker bereits Gott, jedoch besitzt er noch nicht die ganze Fülle der Gottheit, da der Leib und dessen Leidenschaften ihn zur Materie herabziehen und von dem innersten Wesen Gottes ferne halten. Wenn nun im Tode der Ballast des Leibes abgestreift wird, kann sich die Seele ganz in das absolute Sein, die Gottheit, durch das Nirwana versenken und zu Gott werden. Prof. G. Jacob teilte mir mündlich eine fast gleichbedeutende Übersetzung mit. Zu imkán vgl. S. 23 des Teiles I: ewige Möglichkeit und mögliche Ewigkeit (126a 3 u. 131b). ad umm 129a: Den Genit. (statt Mutamassikū) habe ich stehen lassen (wie auch sub ins statt almunsaliḥūn).

Zu Agathodemon, dem in den hermetischen Schriften neben Hermes aufgezählten Propheten, vgl. T. J. de Boer: Z. f. Assyr. Bd. 27 S. 8. Die diesem Propheten beigelegte Bezeichnung ūráni d. h. uranios (himmlisch) sieht dem erwähnten awārani (Nirwana) 130b unt. sehr ähnlich, sodaß man in diesem eine Pluralbildung zu ūranos — urāni (also „Himmel“) vermuten könnte.[1] ad afa 131a. Der Koran zerfällt

[1] Dadurch empfängt eine dunkle Stelle in den Definitiones des Gurgani (S. 124, 5 unt. der ed. Flügel) einiges Licht. In einem Zusammenhange, in dem man die „Station des Nirwana“ (Aufhören der Zweiheit von Gott und Mystiker, sodaß nur die Einheit, Gott, bestehen bleibt) erwartet, findet sich der Ausdruck maḳam au adna, was keinen Sinn gibt und durch die leichte Änderung von d in r (m. awārani) den gewünschten Sinn erhält. Dieselben Fälle finden sich ib. 178, 6. 7—8. — Betreffs der Paginierung des Werkes von Schirazi: „Die vier Reisen“ ist zu beachten, daß die zitierte Lithographie (Teherán) nur bis S. 100 paginiert ist.

in einen himmlischen (die innergöttliche Idee, Logos) und einen irdischen. Letzterer steht innerhalb der Welt der Vergänglichkeit, ist also im Vergleiche mit dem himmlischen, dem unvergänglichen (der „starken“ Seite oder Erscheinungsform) die „schwache“ Seite, d. h. Erscheinungsform des göttlichen Wortes. — Zu ṯabata 139 b: iṯbât bedeutet die affirmative Prädikation. Das „affirmierte Sein“ ist also der Begriff des Seins, der von allem Seienden prädiziert werden kann, also auch das abstrahierte Sein. — Zu gaza'a 142 b: In dem Individuum ist keine Universalität enthalten. Es kann also nicht prädiziert werden, arabisch: „in ihm ist keine Gemeinschaft mit anderen Dingen vorhanden (wie in einem Universale)“, „in ihm stimmt keine Vielheit von Dingen überein (wie es z. B. in einer Spezies der Fall ist)“, vgl. dazu gamaʿa: In der Materie ist dasjenige in eine Vielheit von Individuen „zerstreut“ und getrennt, was in der Spezies zu einem einzigen Inhalte vereinigt ist. Vgl. ferner gamala: Die geheimnisvollen Buchstaben an der Spitze einiger Koransuren bedeuten in der Welt des Verborgenen und des Geheimnisses (des Geistes) eine Summe von Dingen, d. h. sie verhalten sich wie universalia. — Zu gāra 146 a: Die Lehre der orthodoxen Theologen, die unter indischem Einflusse standen, lautet: Raum, Zeit, Körper, Linie und Bewegung sind atomistisch konstituiert, was Aristoteles für unmöglich erklärt (s. talā), da ein Kontinuum nicht aus unteilbaren Einheiten entstehen kann. Mugāwara bedeutet also die Konti*g*uität im Gegensatze zur Konti*n*uität, daher auch das Nebeneinandersein der zwei Naturen in Christus, insofern sie sich nicht zu einer Einheit verbinden. Gegen diese atomistische Auffassung wandte man ein, indem man ad hominem argumentierte (alzamū): Wird ein Mühlstein (sub gazafa) so bewegt, daß seine Peripherie um ein Atom weiterrückt, dann müssen diejenigen Teile, die dem Zentrum näher liegen sich um eine geringere Strecke als die eines Atomes weiterbewegen; denn die Größe der Bewegung ist direkt proportional der Entfernung vom Zentrum. Je entfernter ein Teil vom Zentrum liegt, um so schneller muß er sich bewegen. Das Atom müßte also teilbar sein. Wenn dieses aber nach atomistischer Lehre nicht der Fall ist, dann muß der Mühlstein sich zerteilen, sodaß nur diejenigen Teile sich fortbewegen, die um ein ganzes Atom weiterrücken, während die anderen stehen bleiben. Dadurch muß der Mühlstein aber zerrissen werden. Die Atomisten nahmen diese argumentatio ad hominem als berechtigt und

Die folgende Seitenbezeichnung muß also von dem Leser selbst ausgeführt werden, am besten, weil kürzesten nach fol. wie es im vorliegenden Falle geschehen ist. Dadurch ergibt sich allerdings die kleine Ungenauigkeit, daß 50 fol. zuviel gezählt werden.

als ihre eigene Lehre an (istalzamū tafakkuk arrahā). — sub hasán 150a: Der Lebensweg des Mystikers wird als ein Kämpfen und Siegen aufgefaßt. Der Mystiker sucht die einzelnen Stationen, die zu Gott führen, zu erobern. Durch diesen Gedanken könnte man sich verleiten lassen, den Ausdruck alfutūhāt almekkija mit: „Die mekkanischen Eroberungen" (das Hauptwerk des Arabi 1240*) zu übersetzen, — vielleicht ist jedoch: „Die mekkanischen Eröffnungen (Erleuchtungen, Erscheinungen, Offenbarungen)" besser. Kaschi stellt S. 61, 11 den Begriff des fath dem tagallin der Erscheinung Gottes gleich. — ad harra: kiwām Stütze und Stütze sein. Das Inhärenzverhältnis läßt sich in dieser Weise denken. Vielleicht ist jedoch kawām Bestehen (in einem anderen) vorzuziehen.

ad haul 156a oben: schāhid bedeutet sowohl das Präsente, das im gegebenen Augenblicke wahrgenommen wird, als auch das in unserem Geiste Präsente, z. B. die mystische Erkenntnis (auf Grund einer Vision) und, wie in diesem Falle, die natürliche, geistige Erkenntnis auf Grund einer Induktion. — harimíja und hazimíja 157b sind häufige Verschreibungen für das richtige hāzimíjā (Hwārizmi: Mafatíh 25). Tadrigíjul wugūd bedeutet gemeiniglich: „langsam entstehend" oder: „zeitlich verfließend". Jūdāsaf ist eine häufige Verschreibung für Būdāsaf, — S. 160f. half in dem Sinne von Widerspruch und entgegenstehender Lehre wird von Hwarizmi l. cit. S. 150, 12 half vokalisiert, und dieses hat als das Richtige zu gelten. — 173b, 6 bihasab dürfte dem: bihasb vorzuziehen sein. Bei Avicenna bedeutet rāā eine Tatsache beobachten, konstatieren (lamma rūíja an, nachdem man beobachtet hatte, daß ....). — 174b Mitte. Die zum Beweise der göttlichen Sendung des Propheten gewirkten Wunder, die Prophetenwunder (muʿgizát), stehen den Heiligenwundern gegenüber.

S. 177b, 15. Dieses ist die schulmäßige Probe auf die Identität zweier Dinge: die Ersetzbarkeit des einen durch das andere. 180b, 14 isnád bedeutet meistens die passive „Hinordnung", d. h. Abhängigkeit der Wirkung bezüglich der Ursache (denn die Wirkung „stützt" sich auf die Ursache, nicht die Ursache auf die Wirkung. — ad 185b taschāfu alānāt könnte auch die Verbindung von Zeitatomen zu einem Kontinuum bedeuten, was ebenso unmöglich ist, wie daß eine kontinuierliche Linie aus einzelnen Punkten entstehe. 186a—b beide Vokalisierungen sind möglich: muschakkak z. erg. fīhi = muschtarak fīhi. 186 zu mischkāt vgl. Sure 24, 35a Avicenna: „Beweis für die Offenbarungen" (itbāt annubuwwāt) Gedr. Konstant. 1298 „Neun Abhandlungen Avicennas" S. 82 ff. 187a unt.: Vielleicht ist unter diesem Werke Suhrawardis, das der Glossator erwähnt (: „Das Wort Sufismus" oder: „Sufi werden") das bei Brockelmann I 438 sub No. 8 erwähnte zu verstehen. Das

direkte intuitive Erkennen ist das Genus, unter das das intuitive Erschauen rein geistiger (besonders göttlicher) Dinge wie eine besondere Spezies gehört; denn „das direkte Erkennen (im allgemeinen) besteht darin, daß irgendein Erkennen in der Seele auftritt, sei es durch die Tätigkeit der cogitativa (fikr) oder einen glücklichen Einfall (ḥads) oder eine göttliche Eingebung („aus der Welt des Verborgenen"), die zum Objekte (mutaʿallik bi) ein individuelles Ding hat, das in die Vergangenheit oder Zukunft fällt". Das sinnliche Erkennen der äußeren Sinne, das sich auf gegenwärtige Individua bezieht, ist dadurch ebenso von dem Begriff der mukāschafah ausgeschlossen, wie das deduzierende, abstrakte Erkennen, das sich nicht auf individuelle Objekte, sondern auf universalia erstrekt. „Das intuitive Erschauen bezieht sich (nur) auf das Aufleuchten der (himmlischen) Lichter (Gottes und der reinen Geister) „über" der Seele, indem eine Mitbetätigung (wörtl.: „Widerstreit") der ästimativa (d. h. aller inneren Sinne, hier generell gebraucht) ausgeschlossen ist (da es sich nicht um materielle Objekte handelt)". 188a, 6 „Das Fundament (Substrat, maʿrūḍ) der Relation wird ungenau relatum genannt (womit in präziser Terminologie das Objekt, der Terminus der Relation bezeichnet wird)". 190a, 6 Maḥw ist vielleicht als das beginnende Nirwana (Abstreifung des Individuellen) aufzufassen und ṣahw als das tiefste Nirwana, in dem die Identität aller Dinge mit Gott (als Erwachen aus einem Traume aufgefaßt) erkannt wird. 197a aṭṭibāʿ attāmm die vollkommene Natur, die Idealnatur, die platonische Idee (auch Talisman gen.) die eine Spezies der sublunarischen Dinge „leitet", dirigiert, ihr das Wesen verleiht.

198a, 12. In derselben Weise wie von den Geschöpfen wird die Substanzialität auch von Gott ausgesagt. Diese Gleichmäßigkeit wird ṭard und iṭṭirád genannt. 198b unt., vgl. 197b Mitte. Die Wurzel ṭaraʿa wurde zu ṭara wie auch das Partizip. ṭárin beweist. Zu der Vorstellung, vgl. das aristotelische θύραθεν ἐπεισιέναι, in die arabische Vorstellungswelt übertragen: von außen hinzugeflogen kommen (insofern in ṭarā wohl ṭāra für das Sprachbewußtsein des Arabers anklingt). 203a, 10 u. 15 unt. Unter ʿudūl versteht man im präzisen Sinne das Infinitsein des Prädikates. Diesen Terminus könnte man erklären als das Aufwiegen des Kontradictoriums der Affirmation, d. h. die Negation; denn aludūl ist dieser gleichwertig. Beide verhalten sich wie gleichschwere Wagschalen (203b, 3). Dieser Terminus könnte jedoch auch die vollständige Indifferenz bezeichnen, in der sich ein infinites Prädikat befindet. Es besagt kein bestimmtes Ding. Das Subjekt, dem das Prädikat: non-homo beigelegt wird, bleibt noch vollständig unbestimmt. Es verhält sich noch immer indifferent zu irgend einem konkreten Prädikate.

210b oben. Nach den drei Bestimmungen der Zahl der Wirkungen (oder der Objekte), der Dauer und Intensität kann die Größe, eventuell die Unendlichkeit einer Kraft bestimmt werden. 212b unt. iʿtimád ist bei leblosen, physischen Kräften mit Spannung, bei Lebewesen mit Impuls oder Antrieb (Vorschlag M. Hartmanns) zu übersetzen. 213a, 12 unt. Dieser Ausdruck bedeutet also wohl: „weil er ein Volumen ist (eine Masse), das eine Tiefendimension besitzt. nazala min fauḳ: eine Tiefendimension besitzen. 216a, 5 unt. Von der Wurzel ʿaun bedeutet die Form IV dieses Ende der Säge führen und die Form III jenes Endes derselben handhaben. 216b Mitte: „Jedes reale Individuum, das Substrat („Prüfstein") universeller Bestimmungen ist (mit denen eine Definition hergestellt werden kann) wird im Bereiche des Außergöttlichen bei den weltlichen Gelehrten „Wesenheit", bei den Ṣufis „positives (dauernd bestehendes) Individuum" genannt."

217b, 3 „das Individuum des Sicheren" bezeichnet direkt Gott als Individuum (s. unten). 218a. Von den alten Meistern der Theologie heißt es bei Gazali (iḥja) einmal: لا يُشَقّ غبارُهم = „der auf ihnen ruhende Staub ist nicht zerteilbar" in dem Sinne: Sie sind für die (dekadenten) Epigonen (in Bezug auf Religion und Wissen) unerreichbar. 219, 4 vgl. Römer: Die Bābī-Behāʾī S. 22. 222b, 9. mufáraḳ identisch mit choristós (von der Materie getrennt) kann man mit „rein geistig" übersetzen. 223b unt. identisch mit: ettaḳaddum bilḥaḳiḳati. 227a unt.: maḳdūrát sind Objekte des freien menschlichen Handelns, maḳādír Vorausbestimmungen Gottes, Schicksalsbestimmungen. 230 a unt. Strothmann: Das Staatsrecht der Zaiditen S. 82 Anm. 6 bestimmt diese beiden Linien als die des Ḥasan und Ḥusain. 231b, 5 unt. Das Unendliche kann sich so verhalten, daß es in seiner Zunahme (z. B. die Zeit, die nach der Zukunft hin zunimmt) zu keinem letzten Ende gelangt, bei dem die Zunahme oder das Messen „stille steht" (jaḳifu). ella jaḳifija ist also das potenziell Unendliche (z. erg. ġair almutanāhī). 232a unt. Vgl. ZDMG Bd. 65 S. 548f. — 233b, 11 die wāḥidīja ist Gott, „das Sein" als behaftet mit seinen Namen und Eigenschaften gedacht, die das eigentliche Wesen Gottes verhüllen. Der Mystiker und Gott verhalten sich also noch wie zwei Termini einer Distanz. Im absoluten Nirwana fallen beide zusammen. 235a, 9 ḥulūl bedeutet im präzisen Sinne das Inhärieren in einem primären Substrate (maḥall), das in sich keine Realität besitzt und wie die Hyle erst durch sein Inhärens real wird. Das sekundäre Substrat, das in sich schon real ist, heißt mauḍūʿ, sein Inhärens ʿaraḍ, lāzim usw. 235b, 1. Die Welt der „tiefsten Verborgenheit" ist für den Ṣūfi das innerste Wesen Gottes ohne seine „Namen und Eigenschaften", die hier als Kräfte der göttlichen Subsistenz ḳaijūm) bezeichnet werden. Das göttliche Wesen mit seinen „Kräften", d.h. Eigenschaften (vgl. 233,b,11)

genommen, heißt Welt der Verborgenheit (ġaib). 236 b, 11 inṭibā' kann ebensogut das „Eingeprägtwerden“ des Lebensprinzipes in den Leib, wie das der Erkenntnisse in die Seele bedeuten. Die erste Bedeutung liegt hier vielleicht näher: „Die Sphärenseelen, die mit Leibern (den Sphären) organisch verbunden sind (almunṭabi'atu) und ihre Körper, sie belebend, durchdringen“ wie das Pneuma, der Lebenshauch. 237 b, 13. „Das Erschauen ist das Bewußtwerden (ẓuhūr) eines Gegenstandes im Verstande, indem sein Erinnerungsbild präsent gemacht wird, ohne daß irgend ein Zweifel (an der Richtigkeit dieser Erkenntnis) bestehen bleibt, oder es ist das instantane Aktuellwerden (Auftreten, ḥuṣūl) eines geistigen Inhaltes durch göttliche Offenbarung ohne jedes angestrengte Nachdenken und Suchen.“ 238 b Mitte. kafāhan, ein unbekanntes Wort, wird hier wohl „rein, heilig“ bedeuten. 239 b, 17 taḳalḳala ist wohl die Verbalisierung des Ausdruckes: alḳīl waḳāl und alḳil walḳāl = das disputatorische Hin- und Herreden über wissenschaftliche Probleme. 240 a, 3, vgl. ZDMG Bd. 63 S. 774 ff. Zu kaun vgl. ibid. Bd. 65 S. 539 ff. 244 b—245 a. Averroes: Widerlegung Gazalis 44, 6 unt. ed. Kairo 1903 wird laḥaḳa als gleichbedeutend mit ḳārana „begleiten“ gebraucht.

242 a Mitte. kāïn bedeutet zunächst „werdend“, dann „in einen Ort eintretend“, „eine bestimmte Richtung einnehmend“, „sich bewegend“. 246 a—b. Wird laṭīf also als Beiname Gottes gebraucht (so wohl Murtaḍa: Al Mu'tazilah ed. Arnold; Leipzig 1902 S. 71, 9) oder als Titel eines theologischen Werkes, das über die Gnaden Gottes in Beziehung zum freien Willen handelt, also über die Prädestination, dann ist es zu übersetzen: „Der Gnadenspender“ (Horten: abu Raschīd 5, 19) „der Besitzer und deshalb Spender der Gnade des Beistandes“ in diesem Sinne: „Der Gütige“. Die der oberflächlichen Betrachtung näherliegende Übersetzung „das Feine“ würde den in der theologischen Terminologie liegenden Grundgedanken verfehlen. 248 a oben. In der Frage „worüber“ liegt der Gedanke: „auf der Basis welcher Gesetzmäßigkeit“, also freier übersetzt: „welchem Gesetze unterworfen“. Von Gott läßt sich eine solche Frage nicht stellen. 249 b oben: Die „Qualitäten der positiven Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat“ sind die Materien der Aussage. 251 b, 13 „die höchste Schar sind die reinen Geister, die universellen und auch die in die Sphären „eingeprägten“ (mit ihnen wie Lebensprinzipien verbundenen) sensitiven Seelen“. Die „universellen“ Seelen scheinen also solche zu sein, die nicht in derselben engen Verbindung mit den Sphären stehen, wie die anderen. Vielleicht „leiten“ sie die Sphären im allgemeinen. 253 b, 4 nuzū'ijun bezeichnet auch das mit der sinnlichen Strebekraft, der Begierde in Beziehung Stehende. ib. b, 11 unt. munāzalāt sind mystische „Zustände“ (göttliche Offenbarungen) die dem Erdenpilger

(Mystiker) zuteil werden, wenn er sich von Anhänglichkeit an die Welt freigemacht (sich vergeistigt) hat. Er erschaut dann hehre Dinge". 257a oben. Im präzisen Sinne bedeutet es also: In dem abstrakten Wesen des Dinges, so daß das Genannte eine innere notwendige Bestimmung des Dinges bedeutet. 258b, 19. Auf diesem Mangel beruht die Notwendigkeit der Fortpflanzung der Spezies durch Erzeugung, wenn sie überhaupt erhalten werden soll, und dieses ist der Fall, weil die außergöttlichen Dinge Gott auch in seiner Eigenschaft der Dauer nachahmen sollen. 260a, 5. Diese Lehre ist einerseits zu unterscheiden von der unendlichen Teilbarkeit (die nur potentiell besteht — Aristoteles) und der endlichen Geteiltheit (die aktuell vorhanden ist (die Atomistik). 263a, 10 Philosophen und Häretiker sind Leute „die der Leidenschaft folgen" und sich gegen die unfehlbare Offenbarung auflehnen.

263b Mitte. Wāḥidij beweist ebenso wie das häufige ḳādirīj (d. h. liberaler Theologe, der die menschliche Freiheit und Einheit Gottes verteidigt), daß in wissenschaftlicher Terminologie von einem Adjektivum eine Nisbe gebildet werden kann. Dadurch entscheidet sich auch die Vokalisation von muschriḳij „den Philosophen der Erleuchtung" und alḥikma almuschriḳija „die Philosophie der Erleuchtung". Dieser Terminus mußte sich als Differenzierung von ana muschriḳ (ich bin aufgehend wie das Licht) bilden, als: ana muschriḳij: „ich bin ein Anhänger der Philos. d. Erl." Herr Geheimrat Prym hatte die Freundlichkeit unter Berufung auf de Slane Prol. III 168n Ḥ. Chalfa V 358, Berlin 5064, Leiden 1513 Escur.[2] 675, 692, Gosche Anm. 72 (bei Brockelmann I 507 No. 21 im Widerspruch mit den angeführten Quellen scharḳija) auf meine Anfrage hin seine Ansicht dahin zusammenzufassen: „Jedenfalls ist das Wort vom Partic. der IV abzuleiten, und da die Perser es mit Nūrbahšīja wiedergeben, so würde dies für das Partic. act. sprechen. Die „Erleuchteten" sind zugleich auch wieder „Erleuchtende". Alḥikma almušriḳīja würde also die von den Lichtspendern, Erleuchtenden stammende oder auf sie Bezug habende Philosophie sein. Es kann also wohl bei mušriḳīja bleiben. Mušraḳija wäre möglich, scheint aber nicht in Gebrauch gewesen zu sein. Mešraḳīja (Dozy) oder mašrikīja halte ich für falsch." Das Partic. activ. ließe sich auch wohl durch den Gedanken erklären, daß die mušriḳija den išrāḳ (die Lehre von der Erleuchtung) aktiv „ausführen", verteidigen, in ihr System aufnehmen usw.[1] 272a,

---

[1] Wie dieser Terminus zu verstehen sei, wird durch wāḥidij klar. Durch diesen Ausdruck wird nicht etwa der betreffende Philosoph als einer bezeichnet, sondern als ein solcher, der das Wort wāḥid häufig im Munde führt, sich mit demselben abgibt, der also behauptet: Allāhu wāḥidun. Ebenso bezeichnet mušriḳīj nicht notwendig denjenigen, der erleuchtet wird (jušriḳ'aleihi alḥaḳḳ) oder er-

11 unt. daher: tawalludīj durch generatio aequivoca und tawāludīj durch generatio univoca erzeugt.

292, 8. Die Freiheit von der speziellsten Besonderheit, d. h. der innersten Individualität, die dem einzelnen am ausschließlichsten zukommt ist das Nirwana, Verlust des eigenen Selbst im Untertauchen in Gott. 300, 7. Gott und der Mystiker haben sich noch nicht zu einer Substanz, zu „einem Einzigen" vereinigt. Auf der anderen Seite ist diese „Unterredung" mit Gott so intim, daß kein Engel die Vermittelung bilden kann. 303, 9. tawakkuf bedeutet die Ordnung von Dingen oder Gedanken, sodaß sie in innerer Abhängigkeit stehen wie Ursache und Wirkung oder (in ordine logico) Grund und Folge. — Fünfte Formen von Wurzeln werden vielfach mit dem Acc. des Objektes konstruiert, z. B. tawahhama nuktatan (er stellte sich einen Punkt vor Averroes: Widerlegung Gazalis 24, 20 der ed. Kairo 1903, daher tuwuhhimat nuktatun), tahajjala šaian (er stellte sich phantasiemäßig vor — tuhujjila), tahakkamahu (er urteilte subjektiv und willkürlich über dasselbe), tabajjanahu (er erkannte es — tubujjina, daneben auch tabaijjana lahu šaiun: ein Ding wurde ihm deutlich), tasawwarahu (er stellte es sich begrifflich vor).

Die Namen griechischer Philosophen werden manchmal sehr entstellt. Empedokles (Ambaduklas) erscheint als Abraklas, ibn Kils (hier 233a Mitte, vgl. Horten: Probleme 131, 25 und derselb. Razi u. Tusi 225 A. Die dortige falsche Identifikation ist damit berichtigt)[1]

leuchtet, sondern der das Wort išrāk häufig im Munde führt, sich mit ihm abgibt, diesen Gedanken verteidigt usw. kurz, der sich zum Išrāk bekennt. Von einem in einer Lehre häufig und charakteristisch gebrauchten Worte (hier: anna alhakk mušrik: Die Wahrheit wird dem Menschen durch Erleuchtung klar) wird die Nisbe gebildet, hier also mušrikīj (der den obigen Satz Annehmende, vgl. dagegen Goldziher in: Der Islam III 330 A. 1).

[1] Bei dieser Gelegenheit möchte ich einige Druckfehler und Versehen berichtigen, die sich in mein Buch über abu Raschid eingeschlichen haben. S. 3, 22 Nr. 1 Hakíni. „Er wurde zum Imám ausgerufen". Ferner 2. Nasir und Dáï ca. 1030* die in Amul wohnten. ib. 29 ist der Zusatz interessant: „Abdalgabbar war nämlich zu stolz gewesen (taraffaa), mit Bakilláni zu diskutieren (weshalb Busti für ihn eingesprungen war)". ib. 5 unt. die Predigten des Abbás gleichen der Rede des Hasan (728* der als Sittenprediger berühmt war). 4, 3 Tālakāni (Brockelm. I 130 u. Lit. Zentrabl. 1912 Nr. 24) 995* ließ ihn zu sich kommen ib. 11 Ġazna (statt Gasja); 14 Sibawaihi ib. 20 : 16 u. 17 ist derselbe: Naggár (ibn Ishak); Hwárizmi ca. 1030 (statt Huwárizinin); 26. Marwazi, 29. abu Talib aus Amul. 5, 2 Widerlegung des Buches: „Das die Genesung bringende", das über das Imamat handelt. Zu dem Folgenden, vgl. meine Systeme 446, 6. 616, 11. 435 A. 1 u. 612, 6 unt. 599, 11 u. 620 Mitte. 5, 16. ibn Hamza 1348* (Brockelm. II 186). 2. Razi 1209* ... der sich auf die Lehre des abul Husain in seinen Doktrinen über Gott den Gnadenspender (viell. Titel eines Buches: „Der Gnadenspender" verkürzt statt fi kitābihi fil latīf (latīf alkalām = geistreiche Untersuchungen über spekulative Theologie, vgl. Goldziher: der Islam III 226 A. 2. — Prädestinationslehre!)

und Asadaflas (ib. 221 unidentifiziert). Farkurnus (ib. 206, 4) = Porphyrius.

Erst durch die Aufstellung der philosophischen Termini wird es möglich, die spekulativen Schriften der arabischen Literatur wissenschaftlich zu bearbeiten. Man könnte den Einwand erheben, daß die Auffindung der terminologischen Bedeutungen sich leicht in einem circulus vitiosus bewegt, indem aus einem Kontexte die Bedeutung eines Terminus erschlossen wird und dann dieser Kontext wiederum erst durch jenen Terminus verständlich wird. In der Tat liegen die Verhältnisse jedoch so, daß die Bedeutung eines Terminus aus bestimmten Kontexten unmittelbar einleuchtet. Er wird durch den scholastischen Gedankenzusammenhang geradezu gefordert. Jener circulus vitiosus ist dann glücklicherweise vermieden. Bedenklicher wird die Sachlage schon, wenn ein und derselbe Terminus in verschiedenen Kontexten verschiedene Bedeutungen annehmen kann. Für tawāṭu' läßt sich an vielen Stellen: praedicatio distributiva (im Gegen-

---

und in anderen Problemen stützt. (Beide stehen unter griechischem Einflusse). 15, 19 muß mit Buhari die Zählung von S. 4 unten fortgesetzt werden, also No. 31. Buhari 32. Sammān. 33 i. Matawaihi usw. 100, 15: „und Gott hat nicht die Macht, sie auf anderem Wege zu erschaffen". 101, 5: „Gott erschafft die Menschen weder aus den vier Naturen noch aus anderen Prinzipien". Prof. M. Hartmann und de Boer (Museum 1912 Sp. 345) hatten die Freundlichkeit mich darauf aufmerksam zu machen. Kabi: Gott ist bei seiner Tätigkeit an die Physeis (griechischer Einfluß) gebunden. Die absolute Schöpfung (100, 16) ist damit nicht geleugnet. A. Raschid: Gott ist nicht eingeschränkt durch diese Naturkräfte. Bagdad hatte die Lehre der Sautrāntika von der Diversität der Dinge angenommen. Dagegen richtet sich nun abu Raschid mit seiner Lehre von der Homogeneïtät der Dinge. Wir befinden uns also in indischem Fahrwasser: Homogen sind Wahrheit und Lüge (126), Nachricht und Nicht-Nachricht (Falschnachricht), Bewegung und Ruhe (132) usw. Nur als indische Gedanken sind die so seltsamen Lehren und Formulierungen A. Raschids zu verstehen. Sonst bleiben sie immer rätselhaft. Im Grunde liegt hier das große Problem des Nominalismus (Bagdad) und Realismus (Basra). Der Name des Glossators in Horten: Gottesbeweise bei Schirazi ist Sabzawari (nicht Bazwari; Lit. Zentralbl. No. 28, 1912) zu lesen S. 61, 2 ff. ist zu übersetzen: „Die Sphärenbewegungen sind die bekannten (subjektiv) zählbaren (weil sich als abgeschlossene Individua — 'adad = individuelle Vielheit — darstellenden) Vorgänge. Der Einwand der Zahlenreihe läßt sich also nicht gegen unsere Thesis aufstellen (von der Unmöglichkeit einer unendlichen Kette)." Für den Gedankengang ist diese Textveränderung indifferent, da der Kern des Beweises im Folgenden liegt (: Die Zahlen sind subjektive Größen). Horten: Systeme 541, 24 Im Original ist nicht alauwalīn, sondern almutaawwilīn zu lesen (Goldziher: Der Islam III 226, 19), also: „Der Beweis dafür, daß die Umdeuter des Koran Ungläubige sind." 102, 8 Die Hoffnung der Samaritaner auf ihren Taeb legten die Muslime für Muhammed aus. 566, 4 bn Dūtās = bn Dūnās, vgl. Goldziher: Zāhiriten 116. 52, 6 Saudā = Sabā ib. 14 Slamkāni = Salmaǵānī. 383, 2 unt. makalāt viell = Lehren, maḏāhib (nach Goldziher).

satz z. pr. collectiva) einsetzen. Im präzisen Sinne bedeutet es jedoch: praedicatio univoca. Unentwirrbare Unzweideutigkeiten scheinen jedoch von den Philosophen umgangen worden zu sein. Eine strenge philologische Methode gepaart mit einem Einblicke in das betreffende System wird alle gordischen Knoten lösen. — Aus diesem Grunde dürfte es wohl angebracht sein, die Weltanschauungen großer literarischer Kreise im Islam (der Mystiker, Drusen usw.) als Leitfaden zum Verständnisse von Texten kurz zu skizzieren.

Das Weltbild der Mystiker rechnet mit fünf Welten oder Stufen des Weltgebäudes — abgesehen von der Gottheit, 1. der erste Verstand, 2. die Universalseele, die sensitiver Natur ist und in Phantasiebildern denkt, die Welt der Schemen, platonischen Ideen, der getrennten Phantasie, 3. die universelle Naturkraft, die in den Himmeln und unter dem Monde wirkt, 4. die Substanz der Hyle, in der die Wesensformen erschaffen wurden, „kosmischer Nebel" (habā und ʿamā genannt, und 5. der universelle Körper, der materieller ist als die Hyle und daher tiefer steht. Ohne die Wesensformen ist die Hyle unwirklich (Gurgani: Definitiones 277). In dem Prozesse, der im Weltall stattfindet, ist das Bild der Sphärenbewegung ausgeführt. Von Gott, dem höchsten Punkte, gehen alle Geschöpfe aus, indem sie bis zur Hyle und dem Körper hinabsteigen. Dann erheben sie sich wieder, um zu Gott zu gelangen — eine Kreisbewegung. Bei Gott treffen also zwei Kurven zusammen, die absteigende und die aufsteigende. In der kleinsten Distanz zwischen diesen Kurven, also unmittelbar vor Gott, liegt die Station der „Distanz zweier Bogen", die der Mystiker kurz vor dem Nirwana erreicht. Sein Weg wird also auf dem der Weltentwicklung verlaufend gedacht.

Es gibt nur ein Individuum im Bereiche des Wirklichen. Gott, das alle Realitäten in sich schließt, wie der Baum im Kerne enthalten ist. Alle scheinbaren Individua der Geschöpfe sind Modifikationen dieses ersten, Es gibt nur ein Sein. Alle außergöttlichen Dinge sind Differenzierungen dieses absoluten Seins. Es gibt nur eine Wahrheit, durch die alle außergöttlichen Dinge wahr sind. Es gibt nur eine Substanz. Alles übrige verhält sich zu dieser wie Inhärenzien, die ihr Bestehen durch jene Substanz erhalten. Gott ist das undifferenzierte Sein, das keine Determinationen, Einschränkungen besitzt. Es ist durch sich selbst Individuum, ohne besonderer Individuationsprinzipien zu bedürfen. Gott ist daher unerkennbar, da nur das Besondere, Individualisierte (auf universeller Basis) erkannt werden kann. Dadurch, daß der Mensch seine individualisierenden Bestimmungen verliert, wird er selbst zum nichtdifferenzierten, absoluten Sein, d. h. versinkt in das Absolute, durch das Nirwana, die Vernichtung des Individuellen. Dementsprechend wird Gott durch

innere Determinierung zum Weltall, indem zuerst seine Eigenschaften und Namen entstehen und aus diesen durch weitergehende Differenzierung die Stufen des Weltalls, der Makrokosmos. Diesem Weltbilde, das einen „vollkommenen Menschen" darstellt, sind die mystischen Stationen eingezeichnet, z. B. die Station der sensitiven Seele (des Leibes und der animalischen Triebe, — die des Herzens, des inneren Schauens (der inneren Sinne) — die des Geistes, des geistigen Erkennens — des Nirwana.

Die Stationen, die der Mystiker auf seinem Wege zu Gott zurücklegen muß, bedeuten ein Abstreifen des Materiellen. Seine Gefühlswelt durcheilt drei Stationen, 1. Furcht — Hoffnung, 2. Zusammenziehen (Beklemmung) — Ausdehnen (Freude) und 3. Furcht (Scheu) im Bewußtsein des Erhabenen (haiba) und Intimität mit Gott (uns). Darauf folgt das Nirwana. Die Stationen der Askese sind 1. die des sinnlichen Herzens (Ablegung der Leidenschaften der irascibilis und concupiscibilis), 2. die des Pneuma (Regelung der Sinnestätigkeit, besonders der inneren Sinne, des geistigen Herzens, 3. die des Geistes, Erschauen Gottes, Ablegung des eigenen Willens, 4. die des Nirwana, Verlieren der Individualität und Aufgehen im Absoluten, um 5. in Gott und mit Gott die Geschöpfe zu erkennen. Als vier Reisen werden diese Stufen ebenfalls aufgefaßt. 1. Erkennen der Einheit in der Vielheit der Geschöpfe, 2. Erkennen des Fundamentes dieser Einheit als Gottes einziges Wesen, 3. Versinken in Gott Nirwana: Reise innerhalb Gottes und 4. Reise von Gott zu den Geschöpfen im Nirwana, Erschauen der Vielheit in der Einheit — während die ersten beiden Reisen von den Geschöpfen zu Gott führten und in der Vielheit die Einheit erblickten. Das Ziel der Mystik ist das Annehmen der göttlichen Eigenschaften und das Abstreifen von allem Außergöttlichen. Gott wird dann das Auge, durch das der Mystiker sieht, das Ohr, durch das er hört usw. Wie im Absoluten alle Einzeldinge von Ewigkeit unindividualisiert präexistieren, so kehren auch alle wiederum zu Gott zurück, ihr eigenes Selbst verlierend.

Der Mystiker muß auf dem Wege zu seinem hohen Ziele von einem Seelenberater (Beichtvater, Abt) geleitet werden. Seinen eigenen Willen muß er dem seines Beichtvaters vollkommen unterordnen, sodaß er in dessen Hand ist, wie der Leichnam in der des ihn Waschenden (vgl. den Kadavergehorsam der Jesuiten). Regelmäßige Gewissenserforschungen hat er anzustellen (vgl. die Lehre von der Gewissenserforschung bei Epiktet, Gazali, Suhrawardi, Ignatius von Loyola — zit. v. Asin Palacios: Bosquejo 39 f.). Aus der Hand seines Abtes empfängt der Novize der Mystik das Bettelgewand aus Wolle, die Tracht des Bettelmönches, die das äußere Zeichen seiner Weltentsagung sein soll. Daher beginnt nach Gaznawi (181) der mystische Weg mit den

Stationen, 1. der Reue, 2. Bekehrung (inābah), 3. Weltverleugnung (zuhd), 4. des Vertrauens auf Gott (tawakkul) usw. Auf die Stationen folgen die Seelenzustände (aḥwál), die eine reine Gabe Gottes sind und nicht durch eigene Tätigkeit des Mystikers erworben werden können (Ekstase). Die vier Stufen dieser Erleuchtungen und Erscheinungen Gottes sind 1. Innewerden Gottes („Geschmack", ḏauḳ), 2. Trinken (schurb), 3. Sättigung (rīj) und 4. Trunkenheit (sukr).

'ain aljaḳīn. Der Mystiker unterscheidet in Gott zwei „Seiten": 1. das innerste Wesen, die absolute Einheit, alaḥadíja und 2. die Eigenschaften und Namen Gottes, die Erscheinungsform Gottes nach außen, insofern sie sich zur Welt entwickelt oder die Welt aus ihr emaniert, die relative Einheit Gottes, alwāḥidīja. Mit dem Terminus 'ain bezeichnen die Philosophen und Mystiker das Individuum. Dieses wird aus der Substanz und den hinzugefügten Akzidenzien und Individuationsprinzipien gebildet. Wird 'ain also von Gott gebraucht, so bezeichnet es nicht das innerste Wesen Gottes — dieses würde in den geschöpflichen Dingen der Substanz allein, ohne Akzidenzien entsprechen — sondern Gott in seiner relativen Einheit, d. h. seine Substanz, insofern sie mit den Eigenschaften behaftet ist. — Das Sichere aljaḳīn weist eine dreifache Stufenfolge auf. Sicher ist 1. alles Außergöttliche, insofern es an der Wahrheit Gottes partizipiert, also die Weltdinge und auch die kultischen Vorschriften, 2. Gott in seiner relativen Einheit und 3. schließlich im höchsten Sinne: Gott in seiner absoluten Einheit. In dieser wird er auch als alḥaḳḳ die Wahrheit schlechthin, oder alḥaḳīḳa das eigentliche reale Wesen, die Realität bezeichnet; denn im Grunde gibt es nur eine Realität, Gott. Die Weltdinge sind nur Erscheinungsformen dieser absoluten Realität. 'ain aljaḳīn bedeutet im Kreise dieser Anschauungen: das Individuum des Sicheren und ḥaḳḳ aljaḳīn das wahre Wesen des Sicheren. Eine leichterklärliche Unklarheit entsteht nun daraus, daß in dem Terminus 'ain der Begriff: „Auge" anklingt. Viele Mystiker (l. c. 381 unt.) faßten daher jenen Ausdruck als: Auge des Sicheren, d. h. Erlischen und Untergehen des natürlichen Erkennens in dem Erschauen Gottes. 'ain kann nun nicht „Erschauen" 'ijān bedeuten. Daher wird der Sinn dieses Ausdruckes gemeiniglich als die Erkenntnis gefaßt, die der Mensch im Zustande des Sterbens besitzt. Es werden dabei drei Erkenntnisarten unterschieden. 1. die im Zustande des irdischen Lebens, in der die Seele eine natürliche Erkenntnis 'ilm aljaḳīn besitzt, Gott jedoch nicht erschaut, sondern nur von den Geschöpfen auf Gott schließt — das Wesen des natürlichen Wissens, 2. die im Zustande der Trennung der Seele vom Leibe, wenn die Fesseln des Erkennens, die Sinnlichkeit, wegfallen, und der Mensch mit Gott unmittelbar in Verbindung tritt. Das Wesen Gottes kann er freilich

noch nicht erkennen, weil ihm noch Unvollkommenheiten aus der Sinnlichkeit anhaften. Er erkennt also die „äußere Erscheinung" Gottes, die relative Einheit also Gott als Individuum ('ain aljaḳīn). 3. Darauf folgt das Erkennen in dem Zustande des vollkommenen Befreitseins von dem Leibe, das das Wesen des Wahren (alhaḳḳ) erkennt oder zu erkennen sucht (haḳḳ aljaḳīn). In dieser Weise entsprechen die drei Entwicklungsstufen des Menschen zur reinen Geistigkeit den drei Arten seines immer vollkommner werdenden Erkennens und den drei Gebieten des „Sicheren". Da der Mystiker bereits in diesem Leben denjenigen Zustand der Vergeistigung und Loslösung von der Welt besitzt, den der gewöhnliche Sterbliche im Zustande des Sterbens erlebt, besitzt jener bereits im Diesseits eine Erkenntnis Gottes als Individuum ('ain aljaḳin; ib. 382, 9), während die Erkenntnis des „Wesens des Sicheren", des Wesens Gottes identisch ist mit dem Nirwana (vgl. Goldziher: Vorlesungen ü. d. Islam S. 170).

makām ḳab kausain die Station der Distanz von zwei Bogen (vgl. Koran 53, 9 zit. von Averroes b. Müller: Philos. u. Theol. d. Av. München 1859 S. 54, 2 derselb. Übers. 51 unt.), vgl. auch Nicholson: Gaznawi 373, 1 u. 381, 1). Es ist die Entfernung der Sehne von dem Holze des Bogens gemeint. Der bezeichnete Ort ist also die Mitte der Sehne. Nach rechts und links dehnt sich der gespannte Bogen aus. Überträgt man dieses Bild in die den Mystikern vorschwebende Weltanschauung, dann ist zweifellos folgender Gedanke naheliegend. Bei Gott treffen die beiden Kurven („Bögen"), die absteigende der aus Gott emanierenden und die aufsteigende der zu Gott „zurückkehrenden" Geschöpfe zusammen. Das Bild der Sonnenbahn scheint durch. Gott, der für alles Geschöpfliche absolut transzendent ist — ein der Mystik fast gemeinsamer neuplatonischer Zug — wird nun hinter diesen beiden Weltkurven befindlich gedacht. Gott steht nicht innerhalb, sondern außerhalb des Weltprozesses — wie der Nordpol, der Sitz der Gottheit in dem naiven Weltbilde, außerhalb der Sonnenbahn, des „Gürtels der zwölf Burgen" steht. Die Distanz zweier Bogen, d. h. die doppelte Distanz einer Bogenspannung ist daher so zu denken, daß die eine Distanz diesseits des Zusammentreffens der beiden Weltkurven also innerhalb des Kreises des Weltlaufes, die andere jenseits des genannten Treffpunktes der Kurven und zwar um dieselbe Größe der Entfernung zu messen ist. Der Mystiker befindet sich also Gott gegenüber. Zwischen ihm und Gott liegt jedoch noch der Punkt, an dem die Geschöpfe zu Gott zurückkehren, in ihm versinken (resp. nach der anderen Seite betrachtet: aus ihm emanieren). Dieses ist die Station der relativen Einheit Gottes (alwahidija), die der Mystiker nach Verlassen seiner jetzigen Station, der „Distanz zweier Bogenspannungen", noch zu

durcheilen hat, um zu der letzten Station, der der absoluten Einheit des Nirwana zu gelangen.

Die Weltanschauung der Drusen nach der Drusenschrift: „Die Punkte und Kreise“ stellt sich wie folgt: Außer Gott existiert nichts (2, 11). Dieser pantheistisch klingende Satz ist nicht in strengem Sinne zu nehmen.[1] Gott ist absolut erhaben über alles Geschöpfliche (Neuplatonismus). Er kann daher die Welt nicht direkt erschaffen, weil er dann mit Unvollkommenem in Berührung träte. Aus ihm tritt also zuerst das rein geistige Licht, der Nūs, anfangslos und in zeitloser Weise (in instanti; 2, 18) hervor. Er stellt sich ohne einen Raum einzunehmen unter die Majestät Gottes (3, 1) und enthält in sich die Buchstaben alles geschöpflichen Werdens (Prinzip der Kabbalistik) und auch die kugelförmigen (d. h. einfachen) Gestalten der Dinge in potenzieller Form (3, 5). Dieses Licht, der universelle Intellekt, der Nūs, bewegt sich auf eine Anrede Gottes hin (3, 12) auf Gott zu und ruht dort. Dadurch entstehen im Nūs Hitze und Kälte, d. h. Gehorsam und Milde, also zwei konträre Naturen, eine aktive und eine passive. Aus der Funktion derselben entsteht durch Vermittelung der göttlichen Materie eine dritte Natur, die Kraft des Lichtes, und eine vierte, die Demut. Die erste Naturanlage, die in die Substanz des universellen Intellektes, des Nūs eingeprägt wird, ist die (geistige) Hyle, die Wurzel aller Naturanlagen 4, 6). — Anfangslos erschaffen sind die vier Prinzipien· der Nūs und das Kontrarium (die Finsternis), die Seele und das Gleiche (der Finsternis Ähnliche). Der Nūs erkennt Gott, wird durch ihn in seinen Funktionen unterstützt und leitet die Welt (alle dem zeitlichen Werden unterworfenen Dinge). Er besitzt viele Eigentümlichkeiten (6, 1), Gaben und Kräfte (7), unter diesen die Kraft der Wesensformen, aus der die Wesenheiten aller vergänglichen Dinge hervorgehen. Im Nus sind also die Archetypen aller Dinge enthalten. Er stellt die höchste Stufe der (platonischen) Ideenwelt dar, und ist insofern der Ausgangspunkt der Emanation, des göttlichen Wirkens nach außen. Daher wird er als der Wille Gottes (7, 15) bezeichnet. Er ist die höchste Grenze (9, 4), zu der die Geschöpfe in ihrem Streben nach Gott aufsteigen können. Eine visio beatifica Gottes ist also unmöglich.

Daraus, daß der Nus sich selbst erkennt, entsteht die Finsternis (11, 1). Sie folgte dem Befehle Gottes, weigerte sich aber dem Nus zu gehorchen. Daraus entstand die Sünde und der Irrtum

[1] Die außergöttliche Welt entsteht nicht durch Differenzierung der Gottheit, so daß sie eine Modifikation der göttlichen Substanz darstellte (reiner Pantheismus), sondern durch Emanation. Das göttliche Sein ist also von dem der Welt verschieden.

und weiterhin die Finsternis (als trockene) und der Stolz. Dieses Gebiet heißt das pneumaartige Kontrarium des Nūs. Die Reihenfolge der Geschöpfe lautet: der Weltintellekt — die Weltseele — der Logos, der „Vorausgehende“ und der „Folgende“ — Erde, Sphären, die 12 Sternbilder, die vier Naturen und die Hyle, die die fünfte Natur (quinta essentia) ist (13, 7) — das Gleiche (der Weltseele im Gebiete der Finsternis parallel) — das Konträre (die Finsternis, dem Intellekte parallel). Während im Nūs die Dinge als wissenschaftliche Begriffe (in abstraktester Form wie die Ideen Platos) enthalten sind, befinden sie sich in der Weltseele als seelische Formen (Phantasiebilder), im Logos als pneumaartige Formen, in dem „vorausgehenden“ Logos als „verborgene“, in dem „folgenden“ Logos als planmäßig geordnete“ (diese sind die aktuell fertigen, jene, die „verborgenen“ die potentiell oder embryonal in der himmlischen Welt vorhandenen Dinge). Aus diesen Archetypen entstehen in der Hyle die Weltdinge durch Emanation (38).

Aus der Seele, dem Mikrokosmos (15 f.), erkennt man die Harmonie des ganzen Weltalls. Sie ist daher der Mittelpunkt der Welt. Ohne sie wäre nichts anderes erschaffen worden (19). Sie ist unsterblich und wandert von einem Leibe zum andern (16, 2). Die konträren Funktionen hindern sich gegenseitig. Jede Funktion hat zwei Kontraria, eines in ihrem eigenen Kreise und ein anderes in dem konträren Kreise (22). Lichtreich (der Geist als Urheber alles Guten) und Finsternis (als Urheber alles Bösen) stehen sich so entgegen. Derselbe Gegensatz findet sich auch im einzelnen Menschen (23). Wenn zwei gleichstarke, konträre Anlagen sich entgegenstehen, ergibt sich ein Gleichmaß (24, 12).

Die in den Weltperioden von 700 000 Jahren auftretenden Gesandten Gottes sind Schatanel (44, 13), Uḫnūḫ (d. h. Adam mit Scharḫ, d. h. Seth als Begleiter), Sa'īd der Mahdi (45, 7) Noah, Abraham und Ismael, Moses und Aaron, Isa und Simeon, Muhammad und Ali, Hasan und Ḥusain usw. Sieben „Sprecher“ (nuṭaḳá), sieben Gegenpropheten, ásas, Sing. asás) und sieben Imáme sandte Gott mit falschen Religionen als Vorbereitung des wahren Gesandten (Ḥákim; 71, 9). Sie sind Inkarnationsformen des Weltintellektes, des Nūs, die mit den fortschreitenden Weltperioden immer vollkommener werden (vgl. die Lehre von den Erscheinungsformen Buddhas).

Als Punkte und Kreise (d. h. Gebiete) des Wirklichen werden aufgezählt: 1. die göttliche Majestät, 2. der erste Intellekt mit der geistigen Hyle als Zentrum, 3. die pneumaartige (geistige) Finsternis, 4. die pneumaartigen Ursachen, auch die pneumaartige Welt, das Diaphane genannt: Weltseele, Logos, „vorausgehender“ und „folgender“ Logos, und Hyle (= quinta essentia) — das Leben. — Jede

Seele bildet in sich einen Kreis (21, 2). 5. die körperliche Natur (37), die aus der letzten himmlischen Hypostase, dem „folgenden Logos" emaniert, 6. die letzte Hyle, der Endpunkt der Emanation. Mit Erde und Äther ergeben sich 11 Kreise der Körperwelt. Dazu treten noch die Kreise der Kälte (d. h. der Luft; 42) und des Wassers. — 7. die Glaubensüberzeugungen und Kulthandlungen (ibadāt; 43). Die Einheit Gottes ist das Zentrum (der „Punkt") dieses Kreises (60, 16). Der Islam wird als Abirrung von der Gotteserkenntnis bezeichnet (61, 5). Jeder Kreis birgt in seiner Mitte eine zentrale Eigenschaft, „einen Punkt", um die sich andere Bestimmungen, kosmische Wesen peripherisch gruppieren. Das Weltganze wird (nach zoroastrischem Vorbilde) von einem Kampfe durchtobt, den das Licht gegen die Finsternis zu bestehen hat. Dabei treten drei Helfer des Lichtes auf: die Weltseele, der Logos, der sich zur Rechten stellt, und der Vorausgehende, der zur Linken tritt (86; vgl. die Tagesanbruchmythen).

Eine der vielen Konfessionen, die sich unter der Einwirkung der Inkarnationsideen (der Logos inkarniert sich in den Imamen; vgl. die Lehre von der Göttlichkeit der Könige im Altertume) entwickelten, ist die der Nosairier, deren Lehren in ihren Grundzügen dem Typus der ismailischen und drusischen Gedankenbildungen gleichstehen. Die ismailische findet sich zusammengestellt in: Notices et Extraits des Manuscrits Bd. 22 S. 185 ff. (Abkürz. Ismailis): Die platonische Lehre von der absoluten Transzendenz Gottes wird stark betont. Die fünf Weltagenzien sind: Nūs (auch als der Vorausgehende, der Geist, der Erste bezeichn.) Weltseele, Hyle, das Volle und Leere (vgl. Journal asiatique 1877 S. 332: un grand maître des assassins) oder wie die Sabäer von Harran: Raum und Zeit (aevum). Die Inkarnationen des Nūs sind die Propheten (nuṭaká), die der Weltseele die Gegenpropheten (asaṣ; Sing. asás). Zu beachten ist, daß die Seele des Menschen nicht als individuell aufgefaßt wird. Sie ist vielmehr universell, d. h. verhält sich zum Prinzipe ihrer Emanation, der Weltseele und dem Nūs, wie das „refraktierte Licht auf der Mauer zu der Lampe" (240), wozu die Lehre des Averroes von der Leugnung des individuellen Fortlebens nach dem Tode und die Lehre der Bābīs zu vergleichen ist. Die Lehre des mystischen Nirwanas wird mit Entschiedenheit abgelehnt (243).

Die Bābī-Sekte schließt sich in ihrer Lehre enge an das bereits dargestellte Weltbild an. Wie alle Sekten im Islam gehen auch die Babis (Babisten) von einer bestimmten Weltanschauung aus. Das erste Fundament ist ein astrales. Die Bewegungen der Sterne und Himmelssphären erfolgen in einer Weise, daß sie sich nach bestimmten Epochen wiederholen. Folglich müssen auch die Ereignisse auf dieser Erde unter dem Einflusse dieser gleichen Konjunktionen

die gleichen sein. Nach Ablauf einer bestimmten Epoche muß also immer wieder ein Prophet (Abbild der Sonne) mit seinem Gegenpropheten (Abbild des Mondes) auftreten, und die Religion der folgenden Epoche bestimmen. — Das Weltall besteht aus Emanationen (Neuplatonismus) der Gottheit, der Weltbau aus den Emanationsstufen des Nūs (Weltintellektes) nämlich: der Weltseele, Naturkraft und Körperwelt. Da Gott nicht direkt mit der Welt in Beziehung treten kann, übernimmt der Nūs die Funktionen des Demiurgen, des Weltbaumeisters. In ihm sind die Wesensformen aller Dinge in unmaterieller und unausgedehnter Weise enthalten. Daher wird er auch als Punkt bezeichnet. Der Imâm ist nun die Inkarnationsform, d. h. die Manifestation (Erscheinung) des Nūs. Die Inkarnationslehre der Christen ist durchaus zu verwerfen, nach der Gott sich mit einer irdischen Substanz wie ein Teil oder ein Akzidens verbindet. Die ganze Substanz selbst ist der Abglanz des Nūs und letzthin der Gottheit. Alle Religionen sind verschiedene Formen, in denen Gott die einzige Wahrheit entsprechend der Aufnahmefähigkeit der verschiedenen Zeiten sich in mehr oder weniger vollkommener Form offenbart hat. Am Ende der Zeiten, wenn der Mahdi erscheint, werden sie alle zu einer großen Weltreligion vereinigt werden. Der Bab will der Vorbereiter dieser Religion werden.

Es besteht eine einzige kosmische Lichtsubstanz (Parsismus), die bisher in den verschiedenen Propheten in die Erscheinung trat, bei deren Tode aber wieder in die Verborgenheit zurücktrat (Barbarossa-Motiv, Wintersonne). Nach der bestimmten Zeit wird sie wieder in die Erscheinung treten (als „Spiegelbild“, „Abglanz“, Manifestation der Gottheit; vgl. die Erscheinungsformen des Buddha), um das Reich des endgültigen Friedens zu gründen. Der Bab steht nun in mystischer Verbindung mit dem verborgenen Imâm, der der Welt seine Befehle vermitteln läßt, um den großen Tag der „Erscheinung“ des Imâm (Mahdi) vorzubereiten. — Der neuplatonische Einfluß (Transzendenz Gottes) hat es verhindert, daß man dieses Weltbild, den Wegen des Ṣufismus folgend, zum reinen Pantheismus ausbildete. Dieser wird vielmehr als eine Abirrung bezeichnet. — Das eschatologische Drama des Koran wird sublimiert und ins Geistige übertragen. — Der Weltintellekt wird als Ineinssetzung von Subjekt und Objekt bestimmt. — Kabbalistische Zahlenspekulationen bauen sich auf der Zahl 19 (12 (3. 4) + 7) auf. — Die Menschenseele ist etwas Universelles, das in vielen individuellen Leibern ein und dasselbe bleibt. Sie „erleuchtet“ den Leib wie die Sonne die Mauer, d. h. sie belebt ihn durch diese Manifestation. — Das Weltall befindet sich in einem Kreislaufe (vgl. Plotin), der von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt. — Vielfach werden sieben Stufen des Weltalls bei den Mystikern

aufgezählt: aḥadíja, waḥda, wāḥidíja, arwāḥ (nicht 'uḳūl), amṯila (Archetypen), agsám, alinsán alkámila — wie mir Prof. Snouck Hurgronje freundlichst mitteilte.

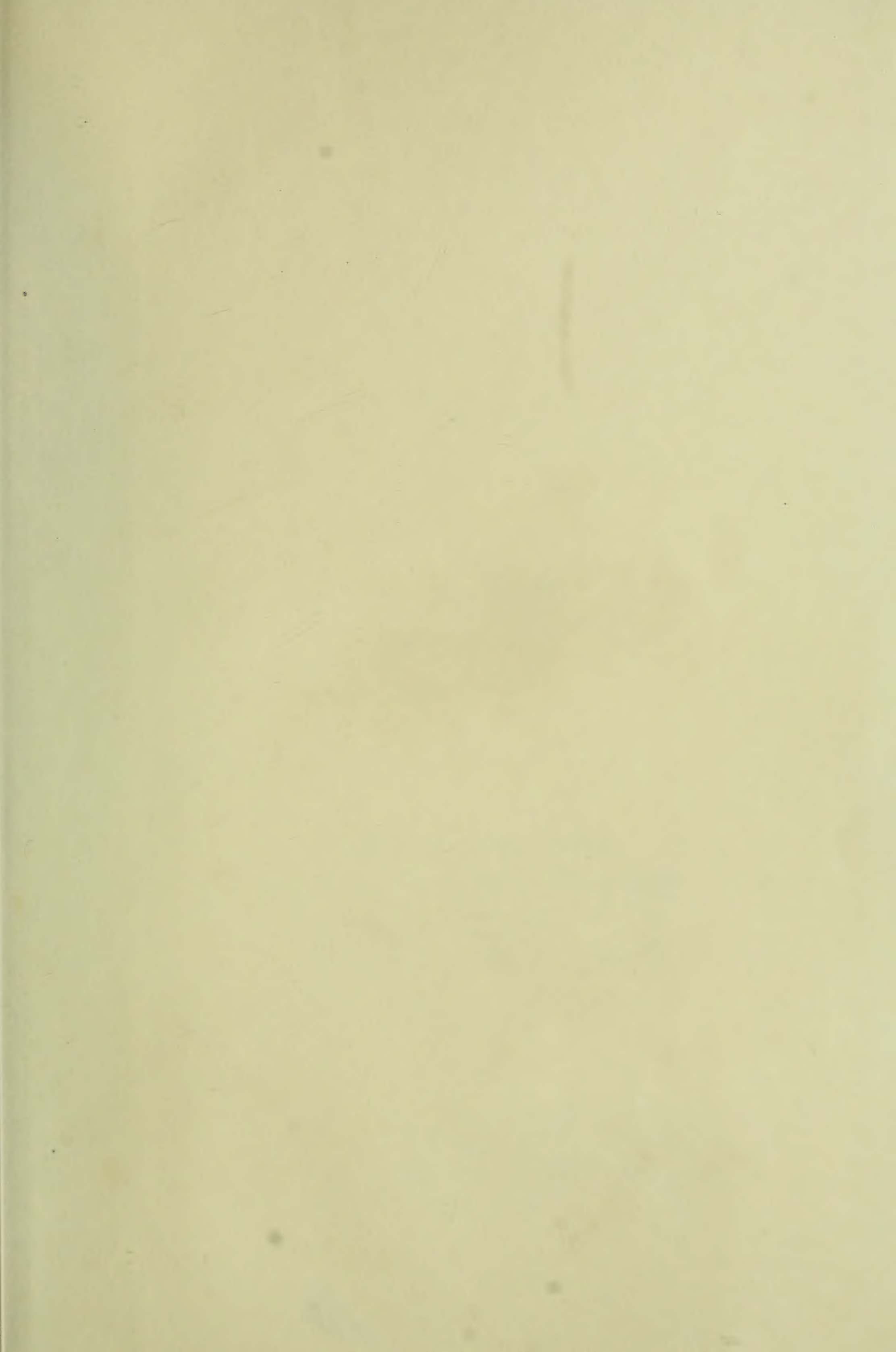
360, 11: Die göttliche Vorsehung ist die Gnadenwirkung Gottes auf den Mystiker. Durch dieselbe wird er auf Gott hingelenkt (von Gott angezogen) und zugleich gestärkt, die Pflichten zu erfüllen — die beiden Funktionen der Gnade des Beistandes. 364, 3 Das analog Prädizierte ist in einem Dinge per se und in wesentlicher Weise vorhanden, daher auch „intensiver" und „eher" als in den anderen, denen es nur per accidens zukommt (vgl. Horten: Die Metaphysik des Averroes, Halle, Niemeyer; Vorwort). Das nach einem „Früher und Später" Prädizierte ist identisch mit dem Analogen. 364, 15 Nachdem der Mystiker in Theorie und Praxis alle Kräfte seiner Natur auf Gott gerichtet hat, empfängt er von diesem die übernatürliche Gnadengabe. Durch rein natürliche Kräfte ist Gott nicht zu erreichen. 365, 9 ṣiḥḥa könnte auch die Möglichkeit bezeichnen. Die Freiheit definiert Ḫwāga Zāde nach Gazali (Kritik des tahāfut Kairo 1903 a. Rande von Ġazālī: tahāfut S. 8, 2 unt.) genau wie die Jesuiten als ṣiḥḥat alfi'l wattark: libertas est facultas agendi vel non agendi positis omnibus ad agendum, also: die Möglichkeit, zu handeln und nicht zu handeln, selbst wenn alle Vorbedingungen des Handelns (kullumā juḥtağu ilaihi fīl fi'li; Ḫwāğa Z .passim) erfüllt sind. Ṣiḥḥa = ṣalāḥīja und ṣulūḥīja = Potenzialität, ṣulūḥī = potenziell — tanğīzī = aktuell (vgl. Macdonald: Developement 328, 12 unt., meistens in der Literatur um Gazáli gebraucht, wie mir Dr. H. Bauer freundlichst mitteilte).

Druckfehler.

Vielfach sind Kommata z. B. vor und nach Relativsätzen usw. ausgefallen, andere wieder unberechtigterweise hinzugefügt worden (z. B. 170a, 21), was der geneigte Leser verbessern möge. Beim Reindrucke sind mehrere diakritische Punkte abgesprungen, was die Lektüre jedoch kaum stören wird (z. B. 144a, 3 unt. هدا statt هذا, اثينية st. ابينية, بعضية st. بعضيه, ثوب st. دوب usw. S. 150a ist حشى natürlich in حشو zu verändern, 161b unt. خيل st. حيل. 165b, 15 unt. *Gebende* st. Gehende, 182, 2 unt. شأن, 184a—b شربن (theoret. Wurzel شرى), 197b, 11 unt. طرخان.

Die alphabetische Ordnung, für deren Herstellung ich meiner lb. Frau herzlichst danke, ist an manchen Stellen versehentlich nicht strenge eingehalten worden: 133a بدأ. 142b جزع. 160b, 2 z. خلاء zu خلو. 183a, 10 ff.; 187a, 6; 201a, 18 (zu ṭūl).; 208a, 8 unt.; 218a, 10 unt. (zu S. 164b, 6); 227b unt. 2; 247a, 6 unt.: limīj. 268b, 1 108, 10 unt. Text statt: „Das öffentliche Ausrufen“ lies: Der Werberuf zur Sammlung unter die Fahne des Imam, der Kriegsruf. 306, 7 unt. allem. 308, 25 dem Ali. 321, 9 umstellen mit ib. 11.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.




UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 04 18 07 018 1